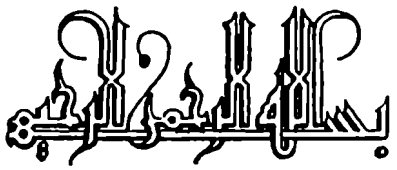
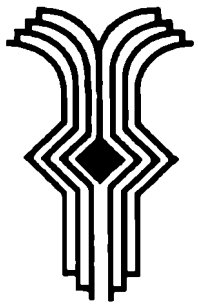
بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

ویلفرد مادلونگ

مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه

ترجمهٔ جواد قاسمی





ناشر برگزیدهٔ سال ۱۳۷۳

ویلفرد مادلونگ

مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه



ترجمهٔ جواد قاسمی

مادلونگ ، ویلفرد ۱۹۲۶ ـ Wilferd Madelung
مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه / ویلفرداماد لونگ ؛ ترجمهٔ جواد قاسمی . ـ مشهد : آستان قدس رضوی ، بنیاد پژوهشهای اسلامی ، ۱۳۷۵.
۳۱۸ ص .
عنوان اصلی : Religious Schools and Sects in Medieval Islam.
کتابنامه .
نمایه .

۱. کلام ـ مذاهب. ۲. کلام ـ تاریخ. الف). آستان قدس رضوی ، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
ب). جواد قاسمی ۱۳۳۸ ـ مترجم. ج). عنوان
BP ۲۰۳ ۲۹۷/۴۱

فهرستنویسی پیش از انتشار: کتابخانهٔ بنیاد پژوهشهای اسلامی



مکتبها و فرقه‌های اسلامی
در سده‌های میانه

ویلفرد مادلونگ
ترجمهٔ جواد قاسمی

ویراستهٔ حسن لاهوتی
خوشنویسی : هادی ذوالریاستین
ویرایش فنی : حمید رضا موفقی
حروفچینی : محمود رسولی ـ واحد کامپیوتر
چاپ اول. ۱۳۷۵
۲۰۰۰ نسخه. وزیری
چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
قیمت: ۶۳۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است

مشهد ـ ص.پ ۳۶۶ـ۹۱۷۳۵ تلفن ۵ ـ ۸۲۱۰۳۳

فهرست مطالب

گفتار مترجم	۷
مقدمه	۹
۱ـ نخستین آرای اهل سنّت دربارهٔ ایمان در کتاب الایمان ابوعبیدقاسم بن سلام	۱۱
۲ـ ترکها و اشاعهٔ ماتریدیه	۳۰
۳ـ نخستین مرجئهٔ خراسان و ماوراءالنهر و رواج حنفیه	۸۹
۴ـ ریشه‌های نزاع دربارهٔ خلق قرآن	۹۸
۵ـ کلام معتزله و امامیه	۱۲۰
۶ـ نقش شیعیان و خوارج در کلام پیش از اشاعره	۱۳۷
۷ـ رساله‌ای از شریف مرتضی در باب مشروعیت همکاری با سلطان	۱۵۹
۸ـ ولایت در شیعهٔ اثنی عشری در زمان غیبت امام معصوم علیه‌السلام	۱۸۲
۹ـ مباحث شیعه در بارهٔ مشروعیت خراج	۱۹۵
۱۰ـ نگاه شیعه به زن در آیینهٔ فقه	۲۰۵
۱۱ـ ترکیب کلام، فلسفه و عرفان در مسلک ابن‌ابی جمهور احسائی	۲۱۸
۱۲ـ نکاتی چند دربارهٔ تشیع غیر اسماعیلی در مغرب	۲۳۰
۱۳ـ برخی از جنبه‌های کلام اسماعیلی، سلسلهٔ نبوت و خدای ماورای هستی	۲۴۰
۱۴ـ منابع فقه اسماعیلی	۲۵۲
۱۵ـ نسخه‌ای خطی از فرقهٔ مطرفیه	۲۷۰
نمایه	۲۸۱

به نام آنکه جان را فکرت آموخت

گفتار مترجم

مطالعه و بررسی دیدگاههای خاور شناسان دربارهٔ اسلام ـ بویژه تشیّع ـ چشم اندازی را از دریچهٔ دید آنها نسبت به این موضوع ترسیم می‌کند. اگر استنباط آنان از اسلام علمی و بی غرض باشد که مطلوب همان است، و اگر مغرضانه و یکسونگرانه باشد، بازهم آگاهی از آن برای دانشمندان مسلمان ضروری است؛ چرا که قبل از هر چیز باید از اندیشه‌ها و نظریات آنان نسبت به اسلام آگاه شوند تا بتوانند پاسخگوی شبهات باشند. از هزاران کتابی که همه ساله درباره مسائل گوناگون اسلام به رشته تحریر در می‌آید، تنها شمار معدودی بـه دست مـا می‌رسد و ما از محتویات آنها هیچ خبر نداریم و در نتیجه، اسلامی که ساخته و پرداختهٔ آنان است، به جهان معرفی می‌شود. کتاب حاضر مجموعه‌ای است از مقالات ویلفرد فـردیناند مادلونگ که در زمینهٔ فرقه‌های اسلامی، بویژه شیعی، نگاشته شده است.

او در ۳۰ دسامبر ۱۹۲۶ م. در اشتوتگارت آلمـان چشـم بـه جـهان گشـود. در سـال ۱۹۵۳م. از دانشگاه قاهره لیسانس ادبیات گرفت. و در سال ۱۹۵۷ به اخذ درجهٔ دکترا در رشته تاریخ اسلام از دانشگاه هامبورگ نایل آمد. طی سالهای ۶۰ـ۱۹۵۸ وابستهٔ فرهنگی آلمان در عراق بود. در سال ۱۹۶۳ به استادیاری تاریخ اسلام در دانشگاه تگزاس رسید. در سالهای ۶۹ـ۱۹۶۶ استاد افتخاری مطالعات اسلامی دانشگاه هامبورگ بود. طی سالهای ۶۶ـ۱۹۶۴ استادیار تاریخ اسلام در دانشگاه شیکاگو و در سالهای ۶۹ـ۱۹۶۶ دانشیار شد و از سـال ۱۹۶۹ به بعد سمت استادی همان دانشگاه را به دست آورد. وی د رحال حاضر عضو انجمن شرق شناسی آلمان، انجمن شرق شناسی امریکا، موسسهٔ مطالعات خاورمیانه‌ای امـریکای

شمالی و آکادمی مطالعات تاریخ میانه امریکاست.*

مقاله‌های موجود در این اثر اغلب کوتاه و مختصر است؛ اما در واقع حکم کتابی مستقل دارد و بحث و بررسی بسیار بیش از آن را می‌طلبد. مؤلّف هیچ جا بدون ارائهٔ سند مطلبی ذکر نمی‌کند، و مراجع و منابع او اغلب دست اول و بسیار حائز اهمیت است. در ترجمه، تا آنجاکه ممکن بود، به اصل منابع موجود رجوع شد. برای درک دقیق بعضی اقوال و آرا، مثل گفته‌های عبدالعالی کرکی، عالم جلیل القدر شیعه، بهتر است به اصل منابع مراجعه شود تا پژوهشگر را به صواب رهنمون سازد. تاریخهای هجری و میلادی، به شیوهٔ خود مؤلّف، کنار هم آمده‌اند، مانند: (۸۳۹/۲۳۴). پنج مقاله آن نیز به زبان آلمانی بود که امیدواریم در چاپهای بعدی ترجمه و گنجانده شود.**

در خاتمه، وظیفهٔ خود می‌دانم که از دوست دانشور و فرزانه‌ام استاد حسن لاهوتی که با شکیبایی تمام، سطر به سطر این اثر را با متن اصلی مقابله کردند و با ذوق وافر و دقت کم نظیر ترجمه را از همهٔ ناراستیها پیراستند سپاسگزار باشم.

جواد قاسمی

---

*ـ نهضت قرامطه، ترجمه و تدوین یعقوب آژند.

**ـ عنوانهای این مقاله‌ها عبارتند از: ۱ـ نکاتی دربارهٔ فرقه‌های امامیه. ۲ـ نکته گیریهای شهرستانی بر ابن‌سینا و جوابیه خواجه نصیرالدین طوسی ۳ـ راغب اصفهانی و علم اخلاق غزالی ۴ ـ نخستین آثار بدعت آمیز معتزله ۵ ـ ابوعیسی ورّاق و ...

مقدمه

کتاب حاضر مجموعه‌ای است از بیشتر مقاله‌های اینجانب پیرامون تاریخ عقیدتی مکتبها و جنبشهای مذهبی در سده‌های میانهٔ اسلام. این مقاله‌ها پیشتر در نشریه‌های آموزشی و مجموعه‌های گردآوری شده به چاپ رسیده است. مطالعاتی که عمدتاً در زمینهٔ تاریخ سیاسی این جنبشها صورت گرفته از این اثر مستثنی شده‌اند. مقالهٔ:

«Das Imamat in der Frühen ismailitischen Lehre»*(*Der Islam* xxxvii [1961], pp. 43-135)

نیز حذف شده است. امید است بزودی ترجمه‌ای پیراسته از این مقاله به زبان انگلیسی که اساس برخی پژوهشهای بعدی‌ام را دربارهٔ اسماعیلیه تشکیل می‌دهد، منتشر شود.

سه مقالهٔ نخست بتفصیل دربارهٔ مرجئه سخن می‌گوید. مقالهٔ اول ردیه‌های ابوعبید قاسم بن سلاّم را دربارهٔ نظریات مرجئه پیرامون ایمان که از دیدگاه اصحاب حدیث سنی بیان شده است، تحلیل می‌کند. مقاله دوم پیدایش آیین ماتریدی که یکی از مکتبهای کلامی مرجئه در میان حنفیان ماوراءالنهری است و نیز گسترش آن را به نواحی مرکزی اسلام بر اثر اشاعهٔ ترکها، بیان می‌دارد. در مقالهٔ سوم، مباحثی پیرامون انتشار اوّلیهٔ مرجئه و حنفیه به سمت ایران و آسیای مرکزی مطرح شده است. مقالهٔ چهارم در باب اولین مرحلهٔ منازعه پیرامون خلق قرآن سخن می‌گوید و اشاره دارد به این که این منازعه وجه دیگری بود از کشمکش میان مفهوم تشبیهی خداوند از نظر حدیث گرایان اهل سنت و مفهوم تنزیهی خداوند از نظر جهم، معتزله و مخالفان دیگر.

کلام معتزلی، به طور کلی در مذهب شیعه اثنی اعشری در دوره‌های بعد غالب آمد. قبول تدریجی آن از سدهٔسوم هجری قمری در مقالهٔ پنجم بررسی شده است؛ حال آنکه نظریات کلامی شیعه اثنی عشری پیش‌از معتزله، در مقاله ششم مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مقالهٔ هفتم، سخن در باب رساله‌ای است از شریف مرتضی در این که آیا احراز مقام و منصب از حاکمی غیر شیعی برای شیعیان جایز است یا خیر. این رساله مقابله و تصحیح شد. آمده است

---

*ـ امامت در نخستین آموزه‌های امامیه.

که از دیدگاه فقه اثنی عشری کل حکومت در زمان غیبت امام معصوم بالضرورة غیر مشروع نیست. این موضوع با زبانی کلّیتر و مفصّلتر در مقاله هشتم می‌آید. مقالهٔ نهم بحث درخصوص منازعه‌ای است میان علمای شیعه در دوران صفوی پیرامون مشروعیت خراج. در مقالهٔ دهم، نظریات فقهی خاص شیعه دربارهٔ ازدواج موقت، طلاق وارث زنان مورد بحث قرار می‌گیرد. مقالهٔ یازدهم به شرح اندیشه‌های مذهبی ابن ابی جمهور احسائی (۹هـ./۱۵ م.) می‌پردازد. وی از پیشگامان مکتب فلسفی اصفهان در دوران صفوی به شمار می‌آمد. در مقالهٔ دوازدهم، اطلاعاتی اصیل دربارهٔ بجلیه، یکی از اجتماعات شیعی در جنوب غربی مراکش از سدهٔ سوم تا ششم هجری قمری، جمع آوری و تحلیل شده است. مقالهٔ سیزدهم سیر تحوّل دو عنصر اصلی تفکر کهن اسماعیلی را بررسی می‌کند و مقالهٔ چهاردهم براساس جزوی برجای مانده از کتاب الایضاح قاضی نعمان از منابعی که وی در تدوین فقه اسماعیلی استفاده کرده است، سخن می‌گوید. مقالهٔ پانزدهم به تحلیل دیدگاههای مطرفیه می‌پردازد. براساس یکی از آثار کلامی مطرفیه که نسخهٔ خطی آن موجود است، این فرقه، ازسدهٔ چهارم تا هشتم هجری در یمن فعالیت داشت.

جا دارد از ویراستاران و ناشران نشریه‌ها و کتابهایی که این مقاله‌ها ابتدا با عنایت و همکاری آنان انتشار یافت و اجازهٔ تجدید چاپ آنها را در این اثر دادند، مراتب سپاس و امتنان خویش را ابراز دارم. در ضمن، فرصتی فراهم شد تا غلطهای چاپی این مقاله‌ها را اصلاح کنم و پاره‌ای نکات دیگر نیز بر آنها بیفزایم.

ویلفرد مادلونگ

۱

نخستین آرای اهل سنّت در بارهٔ ایمان به گونه‌ای که در *کتاب الایمان* ابوعُبید قاسم‌بن سلاّم (۲۲۴هـ/ ۸۳۹م) آمده است.

مذهب تسنّن اسلام همیشه دو مشرب متضاد دربارهٔ ایمان داشته است، یکی از آن دو که اساساً با مکتب فقهی حنفی اتّفاق نظر داشت و مکتب کلامی ماتریدی از آن حمایت می‌کرد، اصولاً ایمان را به «علم یا تصدیق و شهادت به زبان، به استثنای عمل» تعریف می‌کرد. مخالفان این نظر عموماً داغ مرجئه را بر آن نهاده‌اند. مشرب دیگر که دو مکتب کلامی اشعری و حنبلی از آن حمایت می‌کردند و در مجموعه‌های فقهی احادیث اهل سنّت مندرج است، ایمان را شامل تصدیق و شهادت زبانی و اعمال دینی دانسته است. این مسلک را با توجّه به منشأ آن می‌توان مشرب محدّثان اهل سنّت نامید.[۱]

جی شاخت، اسلام شناس برجسته[۲]، که این مقاله به یاد او منتشر می‌شود، چند سال پیش یکی از نخستین رساله‌های عمده‌ای را که اندیشه‌های مرجئه و حنفیه را بیان می‌دارد، یعنی کتاب العالم و المتعلّم اثر ابو مقاتل سمرقندی (ف ۲۰۸/ ۸۲۳) را مورد تحلیل و بررسی قرارداده است. شایسته است در این جا تحقیقات او را با یکی از نخستین آثاری تکمیل کنیم که دیدگاههای ضدّ حدیث گرایی را بیان می‌دارد؛ یعنی با تحلیل کتاب الایمان، تألیف محدّث فقیه، مفسّر و نحوی معروف عرب، ابو عبید قاسم بن سلاّم هروی، که چندی پیش برای نخستین بار به چاپ رسید.[۳] این دو اثر چون به صورت تطبیقی و با عطف توجه به متون دیگر

۱ـ جی. ونسینک، اصول مربوط به ایمان در کلام اسلامی را کاملاً توضیح داده است:
The Muslim Creed و نیز توشیهیکو ایزوتسو، *The Concept of Belief in Islamic Theobgy*

۲ـ جی شاخت J. Schacht «رساله‌ای از مرجئه نخستین: کتاب العالم و المتعلّم» در *Oriens*، شماره ۱۷ (۱۹۶۴)، صفحات ۹۶ به بعد.

۳ـ عنوان کامل کتاب مطابق با نسخهٔ خطّی عبارت است از: کتاب فی الایمان و معالمه و سننه و استکماله و درجاته. محمد ناصر الدین البانی آن را در جلدی مشتمل بر چهار رساله (دمشق ۱۹۶۶) تصحیح کرده

و کم صراحت تر مورد مطالعه قرار گیرند، در زمینهٔ ماهیّت و رواج معارضه‌های نخستین مرجئه اخباری در خصوص ایمان، اطلاعات ارزشمندی را در اختیار ما قرار می‌دهند.

ابن ندیم کتاب الایمان را از جمله آثار ابوعبید بر نمی‌شمارد و نیز در هیچ یک از کتب تراجم احوال از آن یاد نشده است.[۱] سلسله روات این کتاب که نامشان در آغاز تنها نسخهٔ خطّی شناخته شده آن آمده، ناقص است و میان آخرین راوی که در دمشق در ماه صفر ۴۲۰/ فوریه ـ مارس ۱۰۲۹ آن را نقل کرده و اوّلین راوی ابوعبید، وقفه بسیار افتاده است. ظاهراً هیچ یک از این راویان را نمی‌توان به طریق دیگری معلوم کرد. با این حال، نشانه‌های محکمی وجود دارد که این رساله موثّقاً اثر ابوعبید است. مؤلّف مانند آثار دیگرش، مکرّراً از خود به نام ابوعبید یاد می‌کند. از میان شانزده راوی که ابوعبید به اعتبار آنان در کتاب الایمان حدیث نقل می‌کند، تنها دو نفر در کتاب الاموال و کتاب فضائل القرآن دیده می‌شوند.[۲] سبک و روش تألیف کتاب الایمان شباهت نسبتاً زیادی بخصوص با کتاب الاموال دارد.

جا معیّت کامل مؤلّف بر تفسیر قرآن و حدیث و علاقه‌اش به زبان و مسایل لغوی، موافق دانش ابوعبید است. بعلاوه، چنانکه خواهیم دید، کتاب الایمان از نظر اعتقادی با نگرشهای مذهبی ابوعبید که از طرق دیگر به دست آمده، کاملاً منطبق است؛ او نمایندهٔ مکتب محدّثان اهل سنّت و دوست احمد بن حنبل بود؛ امّا روحیّهٔ خشک ستیزه جویانه و بنیادگرای او و مکتبش را در محکوم کردن انحرافات نداشت.[۳]

فصل اوّل کتاب الایمان در بارهٔ تعریف ایمان، استکمال و مراتب آن است. از ابوعبید در خصوص اختلاف امّت در مورد ایمان، استکمال، افزایش و کاهش آن و نیز از مشرب اهل سنّت ، یعنی محدّثان در این زمینه سؤال می‌شود؛ او کتابش را در پاسخ به این سؤال می‌نگارد

است. رسالهٔ نخست که در صفحهٔ عنوان کتاب ذکر شده، کتاب الایمان ابن ابی شیبه است.

۱ـ عنوان کتابی که H. Gottschalk از فهرست ابن ندیم به نام کتاب الایمان و النذور استنساخ کرده است («ابوعبید قاسم بن سلاّم» در Islam [۱۹۳۶]، ص ۲۸۳) به جای الایمان باید الأیْمان خوانده شود. البته « کتاب قسم‌ها و سوگندها» اثر دیگری است.

۲ـ راویانی که علی الظاهر در این آثار ذکر نشده‌اند، عبارتند از: اسحاق بن سلیمان رازی (ف۱۹۹تا ۶/۲۰۰ ـ ۸۱۴)، (بخاری تاریخ کبیر ج ۱، ص۳۹۱، ش ۱۲۴۸، ابن حجر، تهذیب التهذیب ، ج۱ ص۲۳۴ به بعد. ش ۴۳۶) و ابو احمد زبیری = محمد بن عبدالله بن زبیر اسدی (ف ۹/۲۰۳ ـ ۸۱۸) (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۹ ص۲۵۴ به بعد. شماره ۲۴۰).

۳ـ در مورد زندگی و آثار ابوعبید، رک، بخصوص به مقالهٔ Gottschalk که قبلاً ذکر شد، ص۲۳۴، ش ۲. Gottschalk در بارهٔ گرایشهای مذهبی وی می‌گوید: او خود را از متعصّب ترین راست دینان به شمار می‌آورد، امّا بیشتر خوی آشتی جویانه داشت تا جنگجویانه.

و می‌گوید عالمان دین و دین خواهان در این باره به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته‌ای معتقدند که ایمان عبارت است از «اخلاص قلبی به خداوند، شهادت زبانی و عمل به ارکان دین». دستهٔ دیگر معتقدند که ایمان «در قلب و زبان است، اما اعمال تنها تقوی و برّ است[۱]، نه جزو ایمان». ابو عبید می‌افزاید که قرآن و سنّت نظریّهٔ نخست را تأیید می‌کنند و نظریّهٔ دوّم را مردود می‌داند. نظریّهٔ اخیر را باید به وضوح از نوع نظریّهٔ مرجئه دانست که مکتب ابوحنفیه آن را مطرح می‌کند. ابوعبید هیچ جا از ابوحنفیه و مکتبش نامی به میان نمی‌آورد، ولی در سراسر کتابش به ردّ مرجئهٔ حنفی می‌پردازد.

ابوعبید می‌کوشد شمول اعمال در ایمان را با استناد به قرآن کریم اثبات کند. وی می‌گوید که در آغاز رسالت محمدﷺ و در طول دوران دعوتش در مکّه، ایمان تنها بر اقرار به أَشْهَدُ انْ لاٰ اِلٰهَ الاّ اللّٰه و اشهد انَّ محمداً رسولُ اللّٰه استوار بود؛ هر که به آن شهادت می‌داد مؤمن بود، و هنوز هیچ یک از تکالیف دینی مانند روزه و زکات بر مردم واجب نشده بود. بنابر روایات علما، سبکی بار مسؤولیّتی که در آن زمان برذمّهٔ مؤمنان قرار گرفت از رحمت خداوند بود تا مردم را به پذیرش دین اسلام ترغیب کند؛ زیرا در آن زمان قلبهای آنان هنوز به شرک و بت‌پرستی آلوده بود. تنها مدّتی پس از هجرت پیامبر اکرم به مدینه، با تغییر قبله به سوی کعبه، بتدریج تکالیف دیگر بر مسلمانان واجب شد. به هنگام تنفیذ تکالیف جدید، خداوند مسلمانان را براساس شهادت قبلی ایشان مؤمن خواند؛ زیرا تا آن روز هیچ تکلیف دیگری بر آنان فرض نشده بود. در این هنگام، این تکالیف به صورت بخش کامل کنندهٔ ایمان در آمد. بنابراین اگر مسلمانان با تمسّک به شهادت قبلی خود، قبله‌شان را در نماز به سوی کعبه تغییر نمی‌دادند، «سودی از آن برایشان حاصل نمی‌شد و ممکن بود به عدم قبول شهادت ایشان بکشد، زیرا نخستین عمل ایشان یعنی اطاعت، بیشتر از دوّمین عمل ایشان مستحق نام ایمان نبود».

احتمالاً انگیزهٔ ابوعبید از بحث دربارهٔ زمان آشکار شدن تکالیف اسلامی آن نبوده که در دفاع از عقاید خود به استدلالی روشن بپردازد، بلکه انگیزهٔ او ضرورت ردّ دلایل معمول مرجئه بوده است. ابو حنفیه در نامه‌اش به عثمان بتّی می‌گوید که حضرت محمدﷺ در آغاز

۱ـ نظریّه‌ای را که در این جا با مرجئه نسبت یافته است، یعنی نظریّه‌ای که می‌گوید اعمال تقوایند، می‌توان با پاسخ طلق بن حبیب، از نخستین مرجئی‌های بصری، که در کتاب الایمان ابن ابی شیبه (ص ۳۳ ش۹۹) نقل شده است، مقایسه کرد: «تقوا مشتمل است بر التزام عملی به اطاعت از خداوند، باامید به رحمت خداوند ؛ تقوا مشتمل است بر پرهیز از نافرمانی نسبت به خداوند، ترس از خداوند».

رسالتش مردم را تنها به شهادت دادن به یگانگی خداوند و پذیرفتن آنچه که او از جانب خداوند بیاورد، فرا خواند. هر کسی که اسلام را با این شرایط می‌پذیرفت، مؤمن خوانده می‌شد. اگر ایمان، به گونه‌ای که مخالفان می‌پندارند، شامل اعمال هم می‌شد، مسلمانان پیش از تعیین تکالیف اسلامی مؤمن خوانده نمی‌شدند[۱]، ابومقاتل نیز می‌گوید که خداوند پس از آنکه مسلمانان به دین اسلام اقرار کرده بودند (اقرّوا بالدّینِ) تکالیف دینی را برای آنان واجب کرد. اگر این تکالیف جزئی از ایمان را تشکیل می‌داد، خداوند در لحظهٔ برقراری این تکالیف آنان را مؤمن نمی‌خواند، در حالی که در بسیاری از آیات قرآن آنان را مؤمن خوانده است.[۲] بدین ترتیب برگردن ابوعبید است که ثابت کند که تکالیف تعیین شدهٔ جدید تکمیل کننده ایمانند و نه تکالیف تبعی صرف، به گونه‌ای که مرجئه قائلند. ابوعبید آیهٔ ماکانَ اللّهُ لیُضیعَ ایمانکم (خداوند ایمان شما را تباه نمی‌کند[۳]) را در حقیقت برای اثبات این که نماز جزئی از ایمان است شاهد می‌آورد و می‌گوید که این آیه هنگام تغییر قبلهٔ مسلمین، به منظور درستی و اعتبار نماز کسانی که پیش از تغییر قبله به رحمت ایزدی پیوستند، نازل شده است.[۴] او در اثبات این که زکات جزئی از ایمان است به ابوبکر اشاره می‌کند و می‌گوید وی باکسانی که از پرداخت آن خود داری ورزیدند، جهاد کرد، حتّی با این که آنان تکلیف زکات از جانب خداوند را انکار هم نکرده بودند.

بی شک هر یک از دستورات الهی از لحظهٔ وحی آن به بعد تکلیف واجب ایمانی شده در این جا خطای کسانی که قائلند که ایمان تنها عبارت است از «اقرار» آشکار می‌شود: آنها هنگامی که شنیدند خداوند نخستین مسلمانان را مؤمنون می‌خواند، ایمان کامل در نهایت کمالش را به آنان نسبت دادند. این گروه در بارهٔ حدیثی از پیامبر اکرم که ایمان را تنها اعتقاد به خداوند و شهادت بر رسالت محمدﷺ وصف کرده بود و حدیث دیگری از آن حضرت که کنیزی ایرانی را چون براعتقاد به خداوند و به محمداً رسول الله گواهی داد مؤمنه خواند، همین اشتباه را مرتکب شدند. منظور از این موارد تنها نخستین مرحلهٔ ایمان و قبول آن است، دلیل آن آیهٔ ۱۲۴ در سورهٔ نهم و آیهٔ ۲ در سورهٔ هشتم قرآن است که از افزایش ایمان در میان

۱ـ رسالة الی عثمان بتّی، در العالم و المتعلّم، به اهتمام، ام.ز. کوثری، صفحات ۳۵ به بعد. عثمان بتّی ظاهراً در نامه‌اش به ابوحنیفه در بارهٔ موقعیّت دینی مسلمانان صدر اسلام سخن گفته بود. این امر حاکی از آن است که بحث ایمان حتّی پیش از ابوحنیفه مطرح بوده است.

۲ـ العالم و المتعلّم، ص۱۲.

۳ـ بقره /۱۴۳؛ ترجمهٔ آیتی ـ م

۴ـ این تفسیر، تفسیر معمول آیه بود (رک، طبری، تفسیر، به‌اهتمام محمود محمد شاکر، جلد ۳ ص۱۶۷ و بعد).

مسلمانان سخن می‌گوید؛امّا اگر ایمان با همان نخستین شهادت کامل بود، جای هیچ افزایشی نبود.

ابوعبید سپس به حدیث باز می‌گردد و می‌گوید که پیامبر اکرمﷺ در بعضی احادیث ایمان را عبارت از ۴ تکلیف، در حدیثی دیگر ۵ تکلیف و باز در حدیث دیگری ۹ تکلیف و یا حتّی بیشتر خوانده است. از این روست که جاهلان این گونه احادیث را متناقض می‌دانند؛ امّا در حقیقت این احادیث مراحل گوناگون نزول وحی در تکالیف اسلامی را منعکس می‌کنند. هرگاه حکم جدیدی نازل می‌شد، پیامبر اکرمﷺ آن را بر شمارهٔ قبلی احکام می‌افزود.

آخرین مرحلهٔ ایمان حدیثی است که می‌گوید: «ایمان هفتاد جزء دارد، بالاترین آن شهادت بر لااله الاّ اللّه و پایینترین آن برداشتن آزار و اذیّت از سر راه (اماتة الاذی) است».

این حدیث علاوه بر اصول و تکالیف اصلی، فروع ایمان را نیز شامل است. آخرین مرحلهٔ ایمان با این مضمون در قرآن بیان شده است: « الیومُ اَکْمَلْتُ لَکُم دینکم و أَتْمَمْتُ علیکم نعمتی[1] » (امروز دین شما را به کمال رساندم و نعمت خود را بر شما تمام کردم) این آیه ۸۱ روز پیش از رحلت پیامبرﷺ نازل شد. هفتاد جزئی که ایمان را تشکیل می‌دهد در هیچ حدیث واحدی به شمار نیامده است؛ امّا به طور پراکنده در اقوال متعدّد پیامبرﷺ دیده می‌شود؛ مانند: «حیا شاخه‌ای از دین است». « حسّ شرافت جزئی از دین است». سپس ابوعبید چندین حدیث و آیهٔ قرآن را نقل می‌کند که به مراتب استکمال ایمان به طرق گوناگون اشاره دارد. وی به اجمال می‌گوید: ایمان عبارت است از نیّت، قول و عمل. ایمان مراتبی دارد؛ امّا اوّلین آن اقرار به زبان است. هر کس به ایمان خود نسبت به آنچه پیامبرﷺ از جانب خداوند آورده است اعتراف کند، مستحق آن است که مؤمن خوانده شود از این نظر که وارد ایمان شده است نه از نظر استکمال[2] آن و یا تزکیهٔ نفس.

ابوعبید در بخش دوّم از «استثنا» یعنی از مشروط ساختن «من مؤمنم» با عبارت «ان شاء اللّه» سخن می‌گوید. وی ابتدا هفت حدیث نقل می‌کند که در آنها به ادّعای صریح (بدون ذکر استثناء) « من مؤمنم» اعتراض شده است و شرط «امیدوارم»، « اگر خدا بخواهد» و یا به جای آن عبارت «من به خداوند، فرشتگان، کتابها و فرستادگانش ایمان دارم» را تجویز می‌کند.

۱ـ مائده، آیه ۳، ترجمه آیتی ـ م.

۲ـ ص۶۶، پیش از بالا ستکمال حرف لا افزوده شده است.

شایان ذکر است که هیچ یک از این احادیث به پیامبر اکرمﷺ باز نمی‌گردد و اِسناد آنها یا کوفی است یا بَصْری. چهار حدیث از عبدالله بن مسعود صحابی که در کوفه اقامت داشت و مأخذ عمدهٔ محدّثان کوفه بود، نقل شده است. دو حدیث دیگر را علقمه، یکی از اصحاب پیامبر، و شاگرد وی ابراهیم نخعی (ف ۹۶/ ۷۱۵)، نمایندهٔ برجستهٔ اخباریّون کوفه در نیمهٔ دوّم قرن اوّل هجری، نقل می‌کنند. یکی به محمدبن سیرین (ف ۱۱۰/ ۷۲۸) استناد می‌کند و دیگری به طاووس یمنی، با سلسله سندی که از معمّر (بن راشد) بصری به سفیان ثوری، طلایه‌دار محدّثان کوفی، منتهی می‌شود، به نقل حدیث دیگری می‌پردازد. این پیشگامی کوفیان و بصریان در بین مخالفان جدّی دعوی ایمان بدون قید و شرط، حاکی از آن است که تعصّب آمیزترین مخالفت با مرجئه در قرن ۸/۲ در شهرهای کوفه و بصره متمرکز بوده است. در شهر کوفه که در همان زمان دژ مرجئه بود، خاصّه بدان سبب که ابوحنیفه هم بر عقاید ایشان مهر تأیید می‌گذاشت محدّثان بزرگی مانند اعمش، سفیان ثوری ، حسن بن صالح بن حیّ، و وکیع جرّاح رشته فعالیّتهای دامنه‌داری را برای بی اعتبار ساختن مرجئه به عنوان بدعت گذارانی خطرناک آغاز کردند[۱]. در بصره حوزه‌های حسن بصری و ایّوب سختیانی بشدّت بر ضد مرجئه بودند.[۲] یکی از احادیثی که ابوعبید در بارهٔ گرایشهای ابن مسعود نقل کرده، در واقع به استناد حسن بصری و با سلسله سندی بصری روایت شده است.

ابو عبید اظهار می‌دارد که سفیان ثوری و مکتبش عمدتاً استثنا را ضروری دانسته‌اند. او تقریباً با موضعی جانبدارانه می‌گوید که سفیان و پیروانش از بیم آن که مبادا ایمان به معنای استکمال و تزکیهٔ نفس تعبیر شود، از اظهار نظر صریح در بارهٔ آن خودداری می‌کردند. ظاهراً مراد وی ردّ اتّهام از مرجئه است که می‌گفتند استثناء لازم می‌آورد تا هر کس در مؤمن بودن خود شک کند و بر این اساس مخالفان خود را شکّاک می‌خواندند. ابوعبید تأکید می‌کند که سفیان و پیروانش تردیدی به خود راه نمی‌دادند که همهٔ امّت اسلام (اهل الملة) را تا آنجا که حکم شرع دربارهٔ مرتبهٔ آنان مورد نظر است، مؤمن بخوانند. بر این اساس اوزاعی، پیشوای دینی مردم سوریّه، معتقد بود که عبارت «من مؤمنم» چه با استثناهمراه باشد چه نباشد، جایز

۱ـ رک: مادلونگ، (امام قاسم بن ابراهیم) *Der Imam al- Qasim b Ibráhim* ص۲۳۷ به بعد. این حلقهٔ محدّثان کوفی با تعصّب بیشتری عموم حنفیان را نیز محکوم می‌کنند. احادیثی که ابوحنیفه را به سبب معتقداتش در بارهٔ ماهیّت قرآن با عنوان مشرک لعن می‌کند، از همین گروه برخاسته است؛ اشعری این احادیث را در کتاب الابانة،الابانة در الرسائل السبعة فی العقائد، ص۲۹ نقل کرده است.

۲ـ (امام قاسم بن ابراهیم) *Der Imam al- Qásim* ص ۲۳۴ به بعد.

است.

مخالفت با استثنا ظاهراً حتّی در دیگر محافل سنّیانِ ضِدِّ مرجئه بسیار گسترده بود. در قیروان، محمد بن سحنون (ف ۲۵۵/۸۶۹)، مدافع متعصّب مکتب مالک و پیروانش هر گونه تشکیک نسبت به مرتبهٔ مؤمن را نزد خداوند مستوجب ملامت شدید می‌دانستند.[۱] سوریها و به طور کلّی محدّثان کوفی قاعدهٔ استثنارا مردود می‌دانند؛ این موضوع از حدیثی کوفی و مرجئی بر می‌آید که بر آن است تا سندیّت ابن مسعود را نسبت به ادّعای آن از اعتبار بیندازد. بنابراین حدیث طولانی، که ابوحنفیه قبلاً آن را به استناد حمّاد ابن ابی سلیمان، معلّم کوفی مرجئی خود نقل کرده و ابن ابی شیبه نیز آن را به دو روایت به استناد ابومعاویة (الذریر)، کوفی مرجئی، آورده است، یکی از پیروان سوری معاذبن جبل صحابی به کوفه رفت و ابن مسعود را وادار ساخت که عبارت بدون قید و شرط « من مؤمنم» را بر زبان آورد و بپذیرد که این عبارت، به‌گونه‌ای که او تعلیم داده است، از آن اهل بهشت نیست[۲] و قبول کند که با ملامت از آن دچار لغزش شده است.[۳] این سوری به ابن‌مسعود یادآوری کرد که مردم در زمان پیامبرﷺ تنها به سه دسته تقسیم می‌شدند: مؤمنین، منافقین و مشرکین ـ و از وی پرسید که از کدام دسته است و او را بر آن داشت که بگوید «من مؤمنم».[۴] ابوعبید بدون آن که از اعتراف ابن مسعود به خطای خود سخنی به میان آورد، به این جزء از حدیث اشاره می‌کند و می‌گوید که در صورت موثّق بودن این گزارش باید که مراد از نقل آن، این باشد که ابن مسعود حقیقةً از اهل این مذهب بوده است. او بیش از آن اهل تمیز و پارسایی بود که ادّعا کند در برابر خداوند مؤمن است. در هر حال، یحیی بن سعید قطّان، محدّث بسیار معتبر بصری، از این حدیث و سلسله روایت آن انتقاد کرده است؛ زیرا بر خلاف دیدگاه پیروان ابن مسعود است (اصحاب عبدالله علی خلافه).

۱ـ رک:ابوالحرب، طبقات علماء افریقیّه، به اهتمام M.Ben. Cheneb ص ۱۵۱ به بعد. کلمهٔ شکّاک که فقهای مالکی آن را به کار می‌بردند، در واقع همان کلمهٔ شکی است که مرجئه برگناهکار اطلاق می‌کردند.

۲ـ مع ذلک، در حدیث دیگری نقل شده که معاذ در خطابه‌ای گفته است: « شما مؤمن و اهل بهشت هستید». ابن ابی شیبه، ص ۱۱، ش۳۳.

۳ـ ابن ابی شیبه ص۲۳ به بعد،ش ۷۳،۷۶؛ ابو مطیع، الفقه الابسط در العالِم و المتعلّم، ص ۴۵ به بعد. ابو حنیفه حدیث دیگری از معاذ با تمایلات مرجئی نقل می‌کند. (الفقه الابسط، ص ۴۷ به بعد).

۴ـ احمد بن حنبل استدلال مرجئه را رد می‌کند. رک:ابن ابی یعلاء، طبقات الحنابله تصحیح. ام.اچ الفیقی، ج۱ ص۱۶۱: به احمد بن حنبل گفته شد که مردی به این سؤال که « آیا شما مؤمن هستید» چنین پاسخ داد «بلی، چه اشکالی دارد آیا مردم به مؤمن یا کافر تقسیم نمی‌شوند؟» احمد خشمگین شد و گفت این سخن مرجئه است.

ابوعبید در ادامهٔ سخن خود می‌گوید که به نظر وی نگرش آن علمایی[۱] که بر قاعدهٔ استثنا نبودند و خود را مؤمن می‌خواندند نیز همین بوده است. منظور ایشان، مرحلهٔ اوّل ایمان بوده است، نه مرحلهٔ کمال آن. علمایی که ابوعبید آنان را از این زمره می‌نامد، همگی محدّثان کوفی بودند، که در غیر اینصورت مرجئه معرّفی می‌شدند.[۲] توضیح او دربارهٔ عقاید آنان تلاشی است برای اثبات آنکه اهل سنت در این مسأله اجماع کرده‌اند. از اتّهامات مرجئه علیه این محدّثان اهل سنّت، که از دیگران به ما رسیده، کاملاً می‌توان دریافت که چنین اجماعی در قرن ۸/۲ وجود نداشته است. در واقع به رغم فعالیّتهای شدید پیرامون ابن مسعود برای بدعت گذار خواندن مرجئه، فقهای اهل سنّت، به طور کلی، مرجئه بودن را بدعت نمی‌دانستند. ابن‌ابی‌شیبه (ف ۲۳۵/ ۵۰ ـ ۸۴۹) محدّث جلیل القدر کوفی، که مرجئی نبود، در کتابش الایمان پهلو به پهلوی احادیث ضد مرجئی، احادیث زیادی را با تمایلات مرجئی صرف نقل می‌کند.[۳] تنها در قرن ۹/۳ است که سنّیان اهل حدیث، نقل مرجئه را به طور کلّی از دست نهادند. در مجموعه‌های احادیث، به این احادیث مرجئی استناد نشده است و ذکر تعلیم مرجئی در میان محدّثان به صورت امری استثنایی در آمد.

ادّعای ابوعبید دربارهٔ اجماع بین علمای اهل سنّت از زاویهٔ دیگری باید مورد بررسی قرار گیرد. مجموعهٔ چهار حدیثی که ابن ابی شیبه نقل کرده است، گفته ابوعبید راکه سفیان ثوری و مکتبش به همه «امّت اسلام» مؤمن اطلاق کرده‌اند، نقض می‌کند.[۴] در این احادیث که سند کوفی دارند و سه تای آن را سفیان ثوری نقل کرده است، ابراهیم نخعی و شعبی محدّث برجستهٔ کوفه، حجّاج حاکم منفور بنی امیّه در عراق را مرتد می‌خوانند و به صراحت او را لعن می‌کنند. از طاووس نقل شده که گفته است: «از برادرانمان در میان اهل عراق عجیب است که حجّاج را مؤمن می‌خوانند.» این احادیث نشان می‌دهد که محدّثان کوفی و مکتب سفیان ثوری

۱ـ هر چند ابوعبید کلمه فقها را به کار می‌برد، ظاهراً مرادش علمای اهل حدیث است.

۲ـ در باره مرجئیان کوفی ر.ک:

H.Brentjes Die Lmamatsiehren im Islam nach der Darstellaung des Aschari

ص ۵۴۶ به بعد؛ *Der Imam al- Qásim* ص ۲۳۱ به بعد. هویّت عبدالرحمن سُلَمی که ابوعبید ذکر کرده است، بر من معلوم نشد.

۳ـ احادیث ش ۲۸،۲۶، ص ۹ به بعد، احادیث مرجئی هستند که مشعربن کِدام مرجئی آنها را نقل کرده است؛ ش ۵۳ ص ۱۶،ش ۷۶ ـ ۷۴ ـ ۷۳ ص ۲۳ به بعد را ابومعاویه مرجئی نقل کرده است؛ ش ۳۳ در ص ۱۱ و ش ۶۳ در ص ۱۹. ابن‌ابی شیبه در اواخر کتاب الایمان به صراحت می‌گوید: «به نظر ما ایمان مشتمل است بر اقرار و عمل؛ ایمان افزایش و کاهش می‌یابد». ص ۴۶.

۴ـ کتاب الایمان ، ص۳۲ به بعد.ش ۹۸ ـ ۹۵.

نام مؤمن را نپذیرفته و به کسانی که مرتکب گناهان کبیره می‌شدند، بخصوص به حاکم، جابر کافر لقب داده‌اند. این امر با نزدیکی و همانندی نسبی تمایلات محدّثان کوفی و شیعیان میانه رو زیدی[۱] کلاملاً موافق است. حدیث گرایان کوفی، مانند این شیعیان و بر خلاف خوارج، مؤمن بودن فرد مسلمان را به سبب ارتکاب گناه کبیره رد نمی‌کردند. امّا عدم اشتراک بی قید و شرط آنان با امّت و حکومت اسلامی حتی شاید علاقه آنان به حمایت از این طغیان را بتوان در این واقعیّت منعکس کرد که ایشان هر مسلمانی را ـ که نام مسلمان بر او بود ـ مؤمن نمی‌دانستند.

دفاع ابوعبید از نظریات متضاد محدّثان گوناگون، تمایلات ضدّ حنفی مباحث وی را آشکار می‌سازد. لحنش به جدل تبدیل می‌گردد، چنانکه در ادامه می‌گوید: «در مقام اقرار من مؤمنم، بر طبق نظر کسانی که می‌گویند مانند ایمان فرشتگان و پیامبران، استغفرالله، این طریقهٔ علما نیست.»

این نظر که ایمان هر مسلمان چون ایمان فرشتگان و انبیاست در کتاب العالم و المتعلّم[۲] و کتاب الفقه الابسط ابومطیع بلخی[۳] به ابوحنیفه نسبت داده شده و مورد تأیید وی قرار گرفته است. ابوعبید ردّ بر این ادّعا را از زبان چند تن از محدّثان اولّیه نقل می‌کند و می‌گوید: «چگونه جایز تواند بود که فردی انسان را با فرشتگان مقایسه کند، در حالی که خداوند مؤمنان را در بسیاری از آیات قرآن نکوهش و به سبب اعمال آنها به مجازات سنگین تهدیدشان کرده، اما هیچ گاه با فرشتگان چنین نکرده است. او پس از ذکر آیاتی از قرآن در این خصوص، اظهار می‌دارد: «بیم آن دارم که این (ادعای شباهت داشتن با فرشتگان) توهین به خداوند و جهل نسبت به کتاب آسمانی او باشد.» استدلال ابوعبید در اینجا صرفاً صورتی جدلی دارد، زیرا حنفیان در حالی که ادعا می‌کنند ایمان مسلمانان با ایمان فرشتگان و پیامبران برابر است، به برتری فرشتگان و پیامبران در اعمال دینی و پاداش اخروی نیز تأکید می‌کنند.

ابوعبید از ضرورت استثنادفاع نمی‌کند؛ او معتقد است که عبارت « من مؤمنم» با ملاحظهٔ استثنا و یا بدون آن جایز است، به شرطی که مفهوم ایمان مندرج در آن درست درک شود. در هر حال، احمد بن حنبل پیش از ابن مسعود و ثوری[۴] از دیدگاه کوفی قاعده استثنا با آنکه

۱ـ رک، *Der Imam al - Qásim* ص ۲۳۶ به بعد.

۲ـ العالم و المتعلّم ص ۱۴، رک: Schacht *Oriens*، شماره ۱۷ ص ۱۰۷.

۳ـ در العالم و المتعلّم، ص ۴۶.

۴ـ رک: اعتقاد نامه ابن حنبل در طبقات ابن ابی یعلا، ج ۱، ص ۲۴ نقل شده است، و پاسخ وی به یک

اسلاف آشکارا از آن حمایت نکرده بودند، صریحاً دفاع کرده بود. ابن حنبل همچنین موافق رأی کوفیان، بر آن بود که ممکن است مسلمانی با نافرمانی صفت ایمان را از دست بدهد، اما صفت مسلمان بودن را از دست نخواهد داد[۱] و در مخالفت با نظر کوفیان تأکید می‌کرد که هیچ مسلمانی را به سبب ارتکاب هر گونه گناهی نباید کافر خواند[۲] در این مسأله مفهوم وحدت امت اسلامی نزد اهل سنّت آشکارا بر مخالفت وی با مرجئه می‌چرخد. حمایت گستردهٔ ابن حنبل از مشرب محدّثان کوفی، مبارزه جویی حنبلیان نخستین را در حمله بر انحرافات مسلکی نشان می‌دهد؛ این امر در بسیاری از مسایل مورد نزاع، حنبلیان را به تأیید عقاید افراطی سوق داده است. ذکر قید استثنادر مکتب محدّثان اهل تسنّن مورد قبول عام واقع نشد و در مجموعه آثار حدیثی نیز تأیید نشده است. استثنا از طریق حنبلیان وارد مکتب اشعری شد، امّا در آن جا نیز مورد جدل باقی ماند.[۳] سرانجام، مسلمانان نخستین از قبیل عمر، عایشه، مالک، اوزاعی و شافعی به طور گسترده‌ای از آن حمایت کردند.[۴]

ابوعبید، در فصل بعد، به مسألهٔ افزایش و کاهش ایمان باز می‌گردد. بر طبق حدیثی که او نقل می‌کند، روزی معاذبن جبل خطاب به مردی گفت: «در کنار ما بنشین تا ساعتی مؤمن شویم»؛ یعنی به ذکر خدا بپردازیم. این حدیث که ابن ابی شیبه [۵] و بخاری[۶] نیز آن را نقل کرده‌اند، به احتمال قریب به یقین حدیثی متنافی و ضدّ مرجئه است؛ زیرا مرجئه حدیث معاذبن جبل را به گونهٔ دیگری نقل کرده‌اند؛ امّا نمی‌توان تردید داشت که دربارهٔ شمول اعمال در ایمان و افزایش و کاهش آن، بیشتر محدثّان، از جمله محدّثان سوریه و مدینه با مرجئه مخالف بودند. ابوعبید می‌گوید که سفیان ثوری، اوزاعی و مالک، برطبق حدیث معاذبن جبل معتقد بودند که اعمال نیک ایمان را افزایش می‌دهد،[۷] زیرا همهٔ اعمال جزئی از ایمان است. تمایلات ضدّ حنفی وی وقتی بیشتر آشکار می‌شود که از ابوحنفیه و مؤسّسان مکاتب عمدهٔ فقهی آن زمان یاد می‌کند. ابوعبید می‌گوید که آنان به ۵ آیه قرآن استدلال می‌کنند که در بارهٔ

سؤال، طبقات ج ۱، ص ۲۸۹. ابن حنبل سخت تأکید می‌کند که استثنا حاکی از شک نیست.

۱ـ ابن ابی یعلاء طبقات، ج ۱، ص ۳۴۳. ۲ـ ابن ابی یعلاء، طبقات ، ج ۱، ص ۳۲۹.

۳ـ رک: عبدالقادر بغدادی، اصول الدین، ص ۲۵۳. ابن فورک در اواخر قرن ۴/۱۰ به این نظریّه معتقد بود؛ امّا باقلانی و ابواسحاق اسفراینیی با آن مخالف بودند.

۴ـ رک: ایزوتسو *The Concept of Belief* ص ۱۹۷ از ابوعُذبه نقل می‌کند.

۵ـ کتاب الایمان ص ۳۵، ش ۱۰۵. ۶ـ الجامع الصحیح در آغاز کتاب الایمان .

۷ـ ابوعبید در این جا کلمهٔ اسلام را به کار می‌برد و تصریح می‌کند که او نیز همچون مرجئهٔ زمان خود، بر خلاف ابن حنبل بین ایمان و اسلام تفاوتی قائل نیست.

افزایش ایمان مؤمنان سخن می‌گوید. از سوی دیگر، کسانی که معتقدند ایمان عبارت است از اقرار بدون عمل، این آیات را به چهار شکل مختلف تفسیر می‌کنند:

۱ـ این گروه معتقدند که اساس ایمان اقرار کلیّات فرائض مذهبی (جمل الفرائض) است. مانند تصدیق به نماز، زکات و ... و می‌گویند که این افزایش شامل آنچه که ورای تصدیق کلیّات فرائض است، می‌شود، مثل ایمان به این که نماز واجب شامل پنج نماز در روز می‌شود، نماز ظهر چهار رکعت است و مانند آن. شرح فقه الاکبرمنسوب به ماتریدی و همچنین ابوالمعین نسفی ماتریدی در کتابش بحرالکلام[۱] توضیح افزایش ایمان را که در قرآن آمده قبول کرده‌اند. ۲ـ اساس ایمان عبارت است از اقرار به آنچه خداوند نازل فرموده و افزایش آن به معنای توانایی از جهت اقرار به آن (تمکّن من ذلک الاقرار). ۳ـ افزایش ایمان به معنای افزایش یقین است؛ این توضیح در آثار ماتریدیها بیشتر پذیرفته شده است.[۲] ۴ـ این گروه معتقدند که ایمان هرگز زیاد نمی‌شود، اما تعداد کسانی که ایمان می‌آوردند افزایش می‌یابد. این توضیح که جنبهٔ عینی و ذهنی ایمان را از هم متمایز می‌سازد، برای توضیح قبلی قاعدهٔ پر شمولتری می‌سازد و ابویُسر بَزْدَوی ماتریدی نیز آن را تأیید کرده است.[۳]

ابوعبید همهٔ این توضیح‌ها را مردود می‌شمارد و می‌گوید که اینها موافق تفسیر مورد قبول فقها و مضمون عربی آن نیست، در حقیقت هیچ کس نمی‌تواند تصوّر کند که معاذ هنگامی که گفت: «بیا تا ساعتی مؤمن شویم»، شمار نمازهای روزانه و غیره را نمی‌دانسته است. اگر کسی اقرار کند که یک هزار درهم به کسی بدهکاراست و سپس بگوید صد درهم به فلان سبب و دویست درهم به فلان سبب بدهکارم تا مجموع آن هزار درهم شود؛ نمی‌توان آن را افزایش خواند، بلکه آن را اختصار و تفصیل می‌گویند. ابوعبید به منظور ردّ توضیح های دیگر دلایل مشابهی اقامه کرده است.

فصل بعدی کتاب باز از شمول اعمال در ایمان سخن می‌گوید. آنان که عمل را از ایمان جدا می‌کنند، چنین استدلال می‌کنند که اقرار زبانی ایمان، تشکیل دهندهٔ ایمان کامل است، براین اساس که خداوند مسلمانانی را که به ایمان خویش اعتراف کردند، مؤمن خواند. ابوعبید

۱ـ شرح الفقه الاکبر در الرسائل السبعة فی العقائد ص ۸، پارگراف آخر؛ نسفی، بحر الکلام، اِ.جِفری آن را در *A Reader on Islam* ص ۴۰۸ ترجمه کرده است.

۲ـ شرح الفقه الاکبر منسوب به ماتریدی در الرّسائل السّبعة ص ۸؛ الفقه الاکبر ج۲ در الرّسائل السّبعه ص ۵۸، رک: Greed Wensink، ص ۱۹۴، ش۱ ؛ نسفی، بحر الکلام در *Reader* ص ۴۰۸.

۳ـ بزدوی، اصول الدین، به اهتمام H.P. Linss ص ۱۵۳. ابویُسر میان ذات تغییر ناپذیر ایمان و صفات تغییر پذیر مؤمن تفاوت می‌گذارد.

در مقابل این نظرّیه، علاوه بر دلایل پیشین خود در مورد نزول تدریجی فرائض اسلام، دلایل دیگری را نیز ذکر می‌کند. وی می‌گوید: «جمله کسانی راکه در مراحل مختلف تکمیل عملی هستند، می‌توان به همان نامی خواند که از این عمل بر می‌آید؛ بدین ترتیب کسی راکه هم اکنون نماز آغاز کرده است، نمازگزار می‌خوانیم، و نیز کسانی راکه به مرحلهٔ رکوع، سجود وغیر آن رسیده‌اند ـ هر چند که از نظر اتمام نماز، مرتبهٔ آنان به وضوح متفاوت است. در مورد ایمان نیز چنین است: همه کسانی که قدم در وادی ایمان گذارده‌اند شایستگی آن را دارند که مؤمن خوانده شوند، امّا مراتبشان از جهت مرحلهٔ اکمال فرایض متفاوت است». ابوعبید در ادامه بحث خود می‌گوید که ایمان تامّ در حقیقت عبارت است از اعمالی که خداوند برای اعضای مختلف بدن انسان مقرّر کرده است. او معرفت قلبی را اساس ایمان و اقرار راگواه و اعمال را مؤیّد بر آن می‌داند. اعتقاد کار دل و اقرار کار زبان است. بنابراین ادّعای مخالفان که ایمان را قول بلا عمل می‌گویند ضد و نقیض است؛ زیرا خود اقرار عمل است. ابوعبید با استناد به قرآن، حدیث و اصطلاحات عربی می‌کوشد تا اثبات کند که کار قلب و زبان را می‌توان عمل خواند.

در آخرین استدلال، ابوعبید به حال ابلیس اشاره می‌کند که در قرآن کافر خوانده شده است؛ زیرا شیطان، با آنکه بر ربوبیّت خداوند اقرار کرده بود، از فرمان حق تعالی به سجدهٔ بر آدم سرباز زد. برخی ادّعا کرده‌اند که شیطان پیش از این نافرمانی کافر بوده است؛ یعنی کافر خوانده شدن او بر اساس امتناع وی از سجده بر آدم نبوده است. امّا شیطان در آن زمان در مرتبهٔ فرشتگان بود و این واقعیّت چنین ادّعایی را مردود می‌کند. حتّی اگر این ادّعا صحیح باشد، آیاتی در قرآن وجود دارد که اثبات می‌کند شیطان بعداً به ربوبیّت خداوند اقرار کرده است؛ بدین ترتیب مخالفان را اعتقادشان مجبور می‌کند که بگویند شیطان در حال حاضر مؤمن است.

فصل بعد، به بررسی این نظر می‌پردازد که ایمان مرکّب است از معرفت قلبی بلا اقرار و عمل. ابوعبید می‌گوید گروه مخالفی که وی تاکنون دربارهٔ نظراتشان بحث کرده است از مشربی قابل دفاع، امّا نادرست و گمراه کننده حمایت می‌کنند. گرچه این قضاوت ملایم از تنفّر شدید وی نسبت به بدعت سرچشمه می‌گیرد، نظر نسبتاً آشتی جویانهٔ ابوعبید را نشان می‌دهد و با مذمّت های آشتی ناپذیر مرجئهٔ اوایل حنفیه در تضادّ است.[1] ابوعبید در ادامهٔ بحث خود

۱ـ رک: گفتهٔ ابن حنبل در یکی از اعتقاد نامه‌هایش (ابن ابی یعلاء، طبقات ج۱ ص۲۶) قول المرجئه و

می‌گوید که دستهٔ سوّمی نیز وجود دارند که با اهل علم و دین پیوندی ندارند؛ اینان معتقدند که ایمان تنها معرفت قلبی به خداوند است. این اعتقاد، آنان را از جامعهٔ اسلامی خارج کرده است؛[۱] زیرا با کلام خداوند و پیامبرش صریحاً مغایرت دارد و منکر آن است. ابوعبید در این فصل نام گروه مورد نظر خویش را ذکر نمی‌کند، فقط ضمن شرح مختصر مسلکهای مختلف مذهبی در پایان رساله‌اش این گروه را جهمیّه[۲] معرفی می‌کند. این نظر که ایمان فقط عبارت است از معرفت قلبی، در واقع به طور کلی با عقاید جهمیّه منطبق است.[۳]

ابوعبید با ذکر آیاتی از قرآن کریم که بر اقرار زبانی به ایمان تأکید دارد، به ردّ این نظر می‌پردازد. او همچنین این آیه را نقل می‌کند: « الذّین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یَعرفون اَبْناءَهم (آنها که کتابشان دادیم، پیامبر را شناسند چنانکه پسران خویش را شناسند*»). و می‌گوید که ضمیر او (هـ) به پیامبر باز می‌گردد.[۴] مع ذلک خداوند معرفت اهل کتاب را بدون شهادت زبانی ایمان ندانسته است. اگر اعتقاد این گروه درست باشد، امتیاز بین اسلام و کفر امکان پذیر نخواهد بود. ممکن است کسی اعتقاد به ثنویّت زردشتیان و مانویان را تأیید کند و یا مانند مسیحیان گواهی دهد که خداوند « سوّمین از ثلاث**» است و با این حال همچون فرشتگان و پیامبران مؤمنی کامل باشد. ابوعبید چنین نتیجه‌گیری می‌کند که این مسلک از نظر ما کفری است بدتر از کفر شیطان.

ابو عبید در فصل بعد احادیثی را در تقبیح مرجئه فراهم می‌آورد. مخالفان در این فصل برای اوّلین بار صریحاً مرجئه خوانده می‌شوند، گرچه او همواره از استعمال این کلمه پرهیز می‌کند. روایت است از صحابه‌ای چون حذیفه، ابن عمر و نیز از محدّثان نسلهای بعد از ایشان، امّا از سخنان پیامبرﷺ هیچ روایت نشده است. این احادیث خاطرنشان می‌سازد که مرجئه به دوزخ خواهند رفت و از اسلام بهره‌ای ندارند و بدعت‌گذارانی خطرناکند و مسلمانان باید از

هواخبث الاقاویل و اذلّها و ابعدها عن الهدی. در یکی دیگر از اعتقاد نامه‌های منسوب به او، مرجئه در کنار قدریه، رافضه و جهمیّه از بدعت گذارانی محسوب می‌شوند که پیامبر آنان را از اسلام طرد کرده و فرموده است که مسلمانان نباید با آنها نماز گزارند. رک: به نقل قول زیر.

۱ـ ص ۷۹ المِلل الحنیفه، الملّل الحنفیه خوانده می‌شود.

۲ـ ص ۱۰۱.

۳ـ اشعری، مقالات الاسلامیین، به اهتمام Ritter ص۱۳۲؛ ابن ابی یعلاء، طبقات ج۱ ص۳۰۹.

*ـ سوره بقره، آیه ۱۴۵، ترجمه ابوالقاسم پاینده ـ م.

۴ـ مفسّرین معمولاً چنین برداشت کرده‌اند که ضمیر به «شناختن مکّه» به عنوان قبله نمازگزاران باز می‌گردد، نه به محمدﷺ. رک: طبری، تفسیر،ج۳، ص۱۸۷ به بعد.

**ـ اب، ابن، روح القدس ـ م.

معاشرت آنها اجتناب ورزند. ابوعبید دوباره برگرایش ضدّ حنفی تأکید می‌کند و می‌گوید که سفیان ثوری، اوزاعی، مالک و نیز بزرگان اهل سنّت در عراق، حجاز و سوریّه و پس از آنان در جاهای دیگر، بر این عقیده بوده‌اند.

ابوعبید، برخلاف نظر مرجئه گفته بود هر مسلمانی که مرتکب گناه و نافرمانی شود بی‌هیچ قید و شرطی نام و مرتبهٔ مؤمن را از دست می‌دهد هر چند که، بر خلاف نظر مرجئه، مؤمن به مفهوم کامل کلمه هم نباشد. در فصل بعد او به بررسی مجموعه احادیث معروفی می‌پردازد که ظاهراً با نظر مرجئه مخالف است و به طور ضمنی یا آشکار اطلاق نام مؤمن را برکسانی که مرتکب بعضی گناهان می‌شوند، رد می‌کند. اقوالی از پیامبر اکرمﷺ موجود است که آن حضرت اطلاق نام مؤمن را [به بعضی از افراد] سلب فرموده است. مانند: «زانی، هنگام زنا و دزد هنگام دزدی مؤمن نیستند». احادیثی هم وجود دارد که آن حضرت طیّ آن از عدّهٔ دیگری نیز که مرتکب برخی اعمال می‌شوند تبرّی جسته است. چنانکه فرمود: «کسی که ما را فریب دهد، از ما نیست». بنابر اقوال دیگر، آن حضرت بعضی از گناهان را کفر می‌شمارد، مانند: «سبّ مؤمن فسق و جنگ با مؤمن کفر است». همچنین اقوال دیگری از آن حضرت نقل شده است که حتّیٰ راجع به بعضی گناهان از شرک سخن می‌گوید، مانند: «فال بدزدن (طَیْرَه) شرک است. هیچ یک از ماازآن در امان نیستیم، امّا خداوند با توکّل آن را دفع می‌کند».

در بارهٔ خصلت پند آمیز این گونه احادیث کمتر می‌توان تردید کرد. این احادیث اصولاً به منظور تدوین یک اصل شرعی و یا اعتقادی بیان نشده‌اند. ولی خوارج و کسانی که عقاید مشابهی داشتند، توانستند این احادیث را در منازعاتی که دربارهٔ ماهیّت ایمان به وجود می‌آمد به زیان وحدت جامعهٔ اسلامی به کاربرند و اصول عقاید خود را که مسلمان گناهکار نام و مرتبهٔ مؤمن را از دست می‌دهد، محکم سازند. بدین ترتیب، این گونه احادیث باعث تشویش و سرگردانی اهل سنّت و جماعت می‌شد؛ بویژه محدّثانی که به طور کلیّ به ظاهر احادیث بدون تأویل آنها اصرار می‌ورزیدند. احمد بن حنبل در یکی از اعتقاد نامه هایش در مورد این دسته از احادیث به تفصیل بحث می‌کند و می‌گوید: «ما این احادیث را می‌پذیریم، هر چند که تفسیر آنها را ندانیم، در مورد آنها بحث و مشاجره نمی‌کنیم، و آنها را تفسیر نمی‌کنیم، بلکه همان طور که به ما رسیده‌اند، نقل می‌کنیم. ما به این احادیث اعتقاد داریم و می‌دانیم که صحیح‌اند». عبارات دیگرش اشاره بر این دارد که باید در حقیقت معانی ظاهری این احادیث را رها کرد: «ما از نماز بر مردهٔ هیچ یک از اهل قبله به سبب ارتکاب گناهی کوچک یا بزرگ خودداری نمی‌کنیم، مگر آنکه به بدعت گذارانی وابسته باشد که پیامبر آنها را طرد فرموده

است؛ مانند: قدریه، مرجئه، رافضه* و جهمیّه[۱]».

ابوعبید پیش از آنکه خود به تفسیر این احادیث بپردازد، می‌گوید که مردم نسبت به این احادیث چهار موضع مختلف اتخاذ کرده‌اند، امّا هیچ یک از آنها قابل قبول نیست. برخی چنین استدلال کرده‌اند که مراد از کفر در این احادیث کفر نعمت است، نه عدم اعتقاد به خداوند. این تفسیر با اصطلاحی عربی که این لفظ با مفهومی کاملاً روشن در آن به کار رفته و با فَحوای این احادیث به وضوح اختلاف دارد، تجانس ندارد. گروهی دیگر اظهار داشته‌اند که مراد از این احادیث صرفاً تشدید سنگینی گناهانی است که در آنها ذکر شده است. امّا ابن حنبل معمولاً این تفسیر را که به نظر می‌رسید با ماهیّت این احادیث تجانس داشته باشد، به کار می‌برد.[۲]

با این حال، ابوعبید شدیداً به آنها اعتراض می‌کند و می‌گوید: «بدترین تفسیر از اقوال پیامبر اکرمﷺ و اصحابش آن است که گفته شود آنان از تهدید (وعید)ی خبر داده‌اند که خداوند آن را محقّق نمی‌کند». گروه سوّم گفته‌اند که کفر در این احادیث همان ارتداد است. ابوعبید معتقد است که این تفسیر بدتر از تفسیر گذشته است، زیرا این عقیده در واقع آیین خوارج است که می‌گویند مرتکب گناه صغیره کافر است. این دیدگاه نیز باطل است، زیرا خداوند برای دزدی و زنا مجازاتهای متفاوتی از کیفر مقرّر کرده است. گروه چهارم از قرار معلوم، این احادیث صرفاً به دلیل نقض اصولی که پا گرفته است، رد می‌کنند. ابوعبید چنین اظهار عقیده می‌کند که این نوع انتقاد از این احادیث مطلقاً قابل قبول نیست. این، استدلال بدعت گذارانی است که اذهانشان از درک ابعاد این احادیث عاجز است و جاهلانه ادّعا می‌کنند که این احادیث متناقض‌اند و همهٔ آنها را باطل می‌دانند.

تفسیری که ابوعبید خود از این احادیث به عمل می‌آورد، مبتنی بر نظریّات وی دربارهٔ مفهوم ماهیّت ایمان است که قبلاً شرح و بسط داده. نافرمانی و گناه نه ایمان را باطل می‌کند و نه کفر می‌آورد، بلکه ایمان را از حقیقت و خلوص کاملی که در بسیاری از آیات قرآن کریم وصف آن رفته است، محروم می‌سازد. نافرمانی مذکور در این احادیث به مفهوم اختلاط

---

*ـ مراد پیروان زید بن علی بن حسین و یا پیروان مغیره بن سعید باید باشد؛ ظن اول صحیح است که حضرت صادق علیه السلام نیز وی را از خروج منع کرده بود ـ م.

۱ـ ابن ابی یعلاء، طبقات ج۱. ص۳۱۱. به بعد.

۲ـ ابن ابی یعلاء، طبقات، ج۱. ص۳۱۱. در این جا ابن حنبل از حدیث خاصی سخن می‌گوید که دارای این ویژگی است.

خصیصه‌های حقیقت ایمان موصوف در این آیات است با چیزی که ایمان با آن سازگاری ندارد. بنابر این کسانی که مرتکب این اعمال می‌شوند، مؤمن واقعی نیستند، بلکه فقط نامی از ایمان بر آنها باقی می‌ماند. اگر کسی به این تفسیر اعتراض کند و بپرسد که چگونه جایز است به کسی بگوییم مؤمن نیست، در حالی که کلمهٔ ایمان هنوز بر او اطلاق می‌شود. در جواب او به مثالهای فراوانی از اصطلاحات عربی می‌توان استناد کرد. بدین ترتیب، به کارگری که کار را ناتمام انجام داده است، می‌توان گفت: «تو هیچ کار نکرده‌ای»، یعنی کار را خوب انجام نداده‌ای؛ یا ممکن است پدری به فرزند متمرّد خود بگوید: «این فرزند نیست»، حال آنکه نیک می‌دانیم که او از صُلب همین پدر است. ابوعبید سپس نظر خود را با شواهدی از قرآن و سنّت مؤیّد می‌سازد.

او ضمن بحث در بارهٔ احادیثی که پیامبر اکرمﷺ خود را از بعضی گناهکاران مبرّا می‌داند، می‌گوید که این احادیث مستلزم گسستن مطلق پیوند ایشان با پیامبر و امّتش نیست، بلکه مراد پیامبر آن است که اینان با این گناهان که کردند نه بر فرمان او رفتند و نه بر مثال او. ابوعبید نا رضایتی خود را از تفسیرهای سفیان بن عینیه، محدّث معزّز اهل مکّه و دیگران که عبارت «او از ما نیست» را به معنای «شبیه ما نیست» تفسیر کرده بودند، با بیزاری ابراز می‌دارد. این بدان معنا نیست که کسانی که از این گناهان اجتناب می‌کنند، همچون پیامبرند، در حالی که در حقیقت هیچ کس با آن حضرت برابر نیست.

نباید از احادیثی که بعضی نافرمانیها راکفریا شرک می‌دانند، چنین برداشت کرد که کسانی که مرتکب این گناهان می‌شوند کافر یا مشرکانی بی‌ایمانند. مفهوم این احادیث آن است که این اعمال از خصایص و عادات کفّار و مشرکان است، نه مؤمنان. ابوعبید در تأیید عقیده‌اش احادیث و آیاتی از قرآن نقل می‌کند که بوضوح اثبات می‌کند اصطلاحات کفرو شرک را می‌توان به نحوی غیر از معنای معمول آنها به کار برد. بنابراین وقتی پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: « آنچه بیش از همه از امّتم می‌ترسم شرک اصغر است».[1] نشان می‌دهد که نوعی شرک وجود دارد که صاحب آن را مشرک نمی‌کند. در این آیهٔ قرآن: «و مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاولئِکَ هُمُ الکفرون[2] («هر که به آنچه خدا نازل کرده است حکم نکند، از ستمکاران است»)، ابن عباس کفر را « کفر» ی تفسیر می‌کند که [آدمی] را «از امّت مسلمان خارج

۱ـ در ادامه این حدیث شرک خفی به ریا تفسیر شده است. رک: نقل کل حدیث در ص۸۶.

۲ـ مائده، ۴۵، ترجمه آیتی.

نمی‌سازد»؛ و عطاء بن ابی ریاح آن را «کفرٌ دون کفر» (یعنی کفری پایین‌تر از کفر) تفسیر کرده است.

بنابر این همهٔ این احادیث را به‌گونه‌ای باید تفسیر و توجیه کرد که هیچ مسلمانی را از نام و مرتبهٔ مؤمن محروم نسازد. ابوعبید سه حدیث را که مشخصاً دارای خصلت مرجئی است نقل می‌کند و این فصل را خاتمه می‌دهد. این احادیث همه مسلمانان را منع می‌کند از این که هر یک از اهل قبله را به سبب ارتکاب هرگناهی که کرده باشند کافر بخوانند و او را مکلّف به جهاد دائمی سازند، هر اندازه که حاکم جامعهٔ اسلامی جابر باشد. دو حدیث از احادیث مزبور، به واسطهٔ ابومعاویه ذَریر مرجئی، به ابوعبید رسیده است.

او در فصل آخر به اختصار به بررسی مجموعه احادیثی می‌پردازد که با احادیث مذکور در فصل پیش پیوند دارند: این احادیث گناهانی را که معمولاً گناهان صغیره دانسته می‌شوند به گناهان کبیره مانند می‌کند ـ مانند این قول پیامبرﷺ که می‌فرماید: «سبّ مؤمن مانند قتل اوست»، «حرمت مال مؤمن، همچون حرمت خون اوست». به عقیدهٔ ابوعبید برخی از مردم چنین استنباط کرده‌اند که سنگینی این گناهان یکسان است؛ این نظر مسلّماً غلط است. ابوعبید دوباره از تفسیری که ظاهراً روشن‌ترین تفسیر به نظر می‌آید، اجتناب می‌ورزد؛ یعنی تفسیری که می‌گوید: این احادیث تنها سنگینی بار گناهان مذکور در آنها را تشدید می‌کند و حاکی از یکسان بودن آنها در قسم شرع نیست. او این گونه تفسیر را قبلاً به دلیل آنکه شایستهٔ اقوال پیامبر خدا نیست، مردود دانسته بود. ابوعبید این احادیث را به مفهومی تفسیر می‌کند که هر دو گناه به‌گونه‌ای یکسان منع شده‌اند، هر چند که از نظر سنگینی و کیفر متفاوتند.

ابوعبید در بخش آخر کتابش، عقاید پنج فرقه را که می‌گوید قبلاً نظریّاتشان را ذکر نکرده است، به اختصار بیان می‌دارد. این پنج فرقه عبارتند از: جهمیه[1]، معتزله، اباضیه، صفریه و فضلیّه. بیشتر مطالبی را که وی از این فرقه‌ها نقل می‌کند، در منابع دیگر می‌توان دید و نیازی به ذکر آنها نیست. تعریف ایمانی که او به معتزله نسبت می‌دهد: «ایمان در قلب است و بر زبان توأم با اجتناب از کبایر»، به نظّام اختصاص دارد[2]؛ در حالی که بنابر مشرب رایج معتزله تعریف ایمان شامل «جمیع طاعات» است. فضلیه، فرقه ناشناخته‌ای از خوارج ظاهراً انشعابی از صفریّه بودند که به گفتهٔ ابوعبید در ردّ هرگونه استثنای گناهان قابل بخشش از اتّهام کفر و

۱ـ در واقع ابوعبید در یکی از بخشهای نخست، چنانکه ملاحظه شد، دربارهٔ آیین جهمیه بحث کرده است.
۲ـ رک: اشعری، مقالات ص۲٦۷.

شرک، با صفریّه موافقت نداشتند.

ابوعبید می‌افزاید که [دو فرقه از] شیعه با دو فرقه از این فرقه‌ها موافقند: رافضه با معتزله و زیدیه با اباضیّه. کاملاً روشن است که اوّلین گروندگان به زیدیّه، همچون اباصنّیه، مرتکب گناه کبیره را کافر نعمت دانسته‌اند.[۱] شایسته است این قول ابوعبید را که می‌گوید رافضه، یعنی امامیّه، مشرب معتزله را در بارهٔ ایمان قائل بودند، به اختصار بررسی کنیم. اشعری سه نظرّیهٔ مختلف امامیّه را در باره ایمان ذکر می‌کند.[۲] بیشتر آنها، همچون مرجئه، ایمان را به معرفت و اقرار تعریف کرده‌اند. گروه دوم در زمان خود اشعری ظهور کردند؛ شاید ابوعبید تنها گروه سوّم را در نظر داشته است. این گروه از پیروان علی بن (اسماعیل) بن میثم، یکی از فقهای برجستهٔ عصر امام رضاعليه‌السلام[۳] و نیز معاصر ابوعبید بوده‌اند- آنها معتقد بودند که ایمان، معرفت و اقرار و همهٔ اطاعات را در بر می‌گیرد. هر کس همهٔ آنها را در هم آمیزد، ایمانش کامل است. هر کس از تکالیفی که خداوند بر او واجب کرده است، غفلت کند امّا آنها را انکار نکند، هر چند که مرتبهٔ شرعی مسلمانان را فرو نگذارد مؤمن نیست، بلکه فاسق است. این دیده گاه، لااقل تا جایی که اشعری نقل کرده است، کاملاً با مشرب معتزله هماهنگ است. اطلاق نام فاسق بر گناهکار صراحتاً از اقوال معتزله است. تأثیر افکار معتزلی بر چنین مشربی که باید در زمان علی الرضاعليه‌السلام مطرح شده باشد، کاملاً موافق است با چرخش عمومی کلام امامیّه در همان جهتی که در آن دوران دیده می‌شد.[۴]

ابوعبید که این مسلک را مسلک امامیّه می‌گوید، به طور کلّی حکایت از آن دارد که این مسلک، چنانچه از گزارش اشعری بر می‌آید، نظر منحصر به فردی نبوده است. ابن بابویه (ف ۳۸۱/۹۹۱) پرچمدار مکتب محدّثان قم، یک و نیم قرن بعد اساساً از همان نظری حمایت کرد که ایمان را شامل عمل می‌دانست. ابن بابویه با تکیه بر حدیث امامیّه به تعریف ایمان می‌پردازد و می‌گوید: «ایمان عبارت است از اقرار به زبان ایمان به قلب و عمل به ارکان». وی سپس تصریح می‌کند که ایمان با انجام اعمال افزایش یافته و با غفلت از اعمال کاهش می‌یابد، هر مؤمنی مسلمان است، امّا هر مسلمانی مؤمن نیست.[۵]

۱- رک: *Der Imam al-Qásim* ص ۶۰ به بعد. ۲- اشعری، مقالات، ص ۵۳ به بعد.

۳- رک: ابن ندیم، الفهرست، به اهتمام Flügel ص ۱۷۵؛ نوبختی، فرق الشّیعه به اهتمام Ritter، ص۶۹.

۴- رک: مادلونگ، «کلام معتزله و امامیه» در *Le Shiisms Imamie* ص ۱۸ به بعد.

۵- ابن بابویه، امالی، تهران ۱۳۸۰، ص ۶۴۰؛ الهدایه در المغنی و الهدایه، قم، تهران ۱۳۷۷، ص۱۰ به بعد؛ التوحید، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۶۱.

مع ذلک، این قاعده سازی ابن بابویه دقیقاً مانند قواعد محدّثان اهل سنّت است، نه قواعد معتزله. این مشرب که ایمان فزونی و کاهش می‌پذیرد به وضوح از اهل حدیث است و به نظر نمی‌رسد که در آراء معتزله وارد شده باشد.[۱] این نظر که هر مسلمانی مؤمن نیست با آراء ابن حنبل منطبق است، اما معتزله بین ایمان و اسلام تفاوتی قایل نبودند. علاوه بر آن، ابن بابویه نیز همچون محدّثان سنی وعید را که معتزله تأیید می‌کردند، مردود دانست و بر آن بود که پیامبرﷺ و ائمه‌علیهم‌السلام امت خود را شفاعت خواهند کرد.[۲] با اطمینان می‌توان پذیرفت که مشرب ابن میثم نیز در این موضوع با معتزله متفاوت بوده است.

۱ـ مقالات اشعری در شرح مفصّل آیین معتزله در بارهٔ ایمان (صص ۲۷۰ ـ ۲۶۶) هیچ جا ذکری از این اعتقاد به میان نیاورده است.

۲ـ «کلام معتزله و امامیّه» ص ۱۹ به بعد.

۲

ترکها و اشاعهٔ ماتریدیّه

ماتریدیّه، چنانکه هر پژوهشگر اسلامی می‌داند، یکی از دو حوزهٔ بزرگ کلام نظری است که پس از برچیده شدن بساط مکتب اعتزال و برخی مکاتب کوچک دیگر در میان مسلمانان اهل سنّت رواج یافت. در ایامی که آیین اشعری سرانجام در میان شافعیها و مالکیها به صورت قدرتمندترین آیین در آمد، ماتریدیّه مکتب کلامی رایج حنفیه بود. عثمانیها ترجیح دادند که فقه حنفی شریعت رسمی حکومتشان باشد، بنابراین به پیشرفت کلام ماتریدی، که به اندازهٔ آیین اشعری مقیّد به تسنّن بود و می‌توانست جایگزین آن شود، کمک کردند، وگرنه آیین اشعری که در این زمینه از نظر علمی در جذب افکار قوی‌تر بود بر رقیبش پیشی می‌جست.

بانیان معروف این دو مکتب کلامی اهل سنّت، یعنی ابوالحسن اشعری و ابو منصور ماتریدی همعصر بودند و در اوایل قرن ۴/ ۱۰ به شهرت رسیدند. با اینکه تاریخ اوایل اشاعره و پیشرفت آنها موضوع پاره‌ای از تحقیقات قرار گرفته و دست کم از نظر تحوّلات اساسی خود کاملاً شناخته شده‌اند، در بارهٔ تاریخ و گسترش کلام ماتریدیّه ابهاماتی وجود دارد. می‌دانیم که آیین اشعری حتّی در زمان حیات بنیانگذارش، از یک سو توجّه و مخالفت معتزله و متکلّمین دیگر و از سویی توجّه و مخالفت اصحاب حدیث سنّی، علی الخصوص حنبلیها را برانگیخت. مکتب اشعری، به رغم این مخالفتها از خاستگاه اصلی‌اش در محافل شافعی شرق بغداد، بویژه نیشابور[۱]، شهر بزرگ خراسان و در غرب در مراکز مالکیهای کشور مغرب، مانند

۱ـ رک:

M Allard, *Le Probleme des Attributs Divins dans La Doctrine D´al-Ašari et de ses Premiers Grands Disciples*, PP 312 ff.

شهر قیروان، گسترش یافت.[۱] روزگار کامیابی‌اش در دوران سلجوقیان[۲] بود و بتدریج به صورت مکتب کلامی شافعیها و مالکیها در آمد.

ماتریدیّه، برخلاف اشعریّه، تا بیش از یک قرن پس از مرگ بنیانگذارش هیچ گونه توجّهی

۱ـ رک.

H.R. Idris (Essai Sur la Diffusion de l'ašarisme. en Ifriqiya), *Cahiers de Tunisie* 1953,and *La Beberie*. Orientale Sous Les Zirides, PP. 700-705.

۲ـ به هر حال ارائه این مطلب به این صورت موجه به نظر می‌رسد البتّه با عنایت به مخالفتهای شدید محافل اصحاب حدیث در بغداد و دمشق با اشاعره که اخیراً ج، مکدیسی (G.Makdisi) به بررسی آن پرداخته است و نیز مخالفتهای حنفیان که ما در این مقاله بیان کرده‌ایم (بخصوص رک:

in Particular his (Muslim Institution of Learning in Eleventh Century Baghdad), *BSOAS*, XXIV [1961], pp.Iff. and (Ashari and the Asharites in Islamic Religious History) , *SI*, XVII. [1962], pp. 37 ff. XVIII [1963], pp. 19 ff.)

موقعیّت بغداد که حنبلیها اکثریت را در آنجاتشکیل می‌دادندونیز در دمشق که حنبلیها اقلیّتی قابل احترام و در ابراز عقاید خود آزاد بودند تقریباً مستثنا بود. اگر جهان اسلام را عالمی واحد بدانیم، معلوم می‌شود که مکتب اشعری بسرعت گسترش یافت و قبل از پایان سلطنت سلجوقیان کاملاً تثبیت شد و در سراسر مشرق زمین گروههای گسترده‌ای از حنبلیها و محدّثان دیگر پس از دوران مقدسی، جغرافیدان معروف، (که در حدود سال ۹۸۸/۳۷۸ مشغول کتابت بوده است) جذب مکتب شافعی شدند. ابویسر بزدوی (اصول الدین، تصحیح H.Linss ص۲۴۲) که قبل از سال ۱۰۹۳/۴۸۶ مشغول کتابت بوده است، ظاهراً با توجّه به موقعیّت خراسان و ماوراء النّهر، می‌گوید که عامّهٔ شافعیها اشعری مذهب‌اند. عبدالجلیل رازی که شیعه است (در حدود سال ۱۱۷۰/۵۶۵) به مسجد شافعیها در شهر ری اشارت دارد و آن را مسجد اشاعره می‌خواند (کتاب النّقد، تصحیح جلال الدین حسینی ارموی، ص۵۹۸). صلاح الدین ایّوبی شافعی در مصر، در زمان تجدید حیات مذهب اهل سنّت و در اواخر دورهٔ سلجوقیان، یکی از عقاید اشاعره را به عنوان آیین رسمی حکومت رواج داد. مقریزی می‌گوید از آن زمان تا حدود سه قرن بعد هر که در مصر با اشاعره مخالف بود متّهم به کفر می‌شد (رک: مقریزی، الخطط، ج۲، ص۲۷۳،۳۵۸). در باختر دور جنبش موحّدون با حمایت جدّی از کلام اشعری، گرچه از نوع خاص خود بود، مغرب و اسپانیا را در اواسط قرن ۱۲/۶ فراگرفت. در خصوص جامعهٔ فراموش شدهٔ شافعی در یمن شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد عقاید اشعری قبل از اواسط قرن ۱۳/۷ در بین اکثریّت مردم جای کلام حنبلی راگرفته بوده است. رک:

(Madelung,*Der, Imam al- Qásim b IBrahim* .p. 213 With n. 407)

باروشن شدن‌این رویدادها،نتیجه گیریهای مفصّل مکدیسی مبنی بر این که بیشتر شافعیهااشعریت را «انگل» به شمار می‌آوردند و اجماع اهل سنّت آن را مردود دانسته است، قابل قبول نیست (*SI*,xviii,37). حتّی تا آنجا که به بغداد و دمشق مربوط می‌شود، تصویری که مکدیسی از اشاعره رسم کرده است، بدین معناکه اشاعره سعی دارند در صفوف شافعیها نفوذ کنند و سرانجام طرد می‌شوند، حق مطلب را بخوبی ادا نمی‌کند. مطالب مکرّر ابن جوزی در خصوص منازعات اشاعره با مخالفانشان در بغداد دوران سلجوقی از جاذبه و گسترش مکتب اشعری حکایت دارد. پایه‌های مکتب اشعری در دمشق، دست کم از زمان ابن عساکر، کاملاً رو به استواری رفته بود، به رغم برتری بعضی از مخالفان، که علاوه بر این ناچار بودند در انتقاد بر اشعری کمی محتاطانه‌تر عمل کنند تا از حکومت مملوک که به طور کلی از مذهب اشعری دفاع می‌کرد در امان بمانند.

را در محافل کلامی دیگر به خود جلب نکرد. هیچ متکلّم معتزلی یا اشعری و هیچ محدّثی زحمت نوشتن ردّیه‌ای را بر آیین ما تریدی برخود هموار نکرد و حتّی در شمار هیچ یک از مذاهب اسلامی نیز محسوب نمی‌شد. تا آنجا که می‌دانیم اوّلین بار یکی از آثار غیر ماتریدی به نام کتاب النظامی، تألیف ابوبکر احمد بن محمد بن فورک (الفورکی) از مذهب ماتریدی نام برده است.[۱] چنانکه از عنوان کتاب یعنی اختصاص آن به نام نظام الملک وزیر سلجوقی بر می‌آید، مؤلّف آن را نباید با عالم اشعری و معروفتر نخستین، ابوبکر بن فورک (ف ۴۰۶/ ۱۰۱۵) که معمولاً این کتاب به او نسبت داده می‌شود[۲] اشتباه گرفت؛ بلکه آن یک (ف ۴۷۸/ ۶ - ۱۰۸۵) نوهٔ این یکی است. نظام الملک وی را در نظامیّهٔ بغداد واعظ و مبلّغ قرارداد و او در آنجا کلام اشعری را نیز تدریس می‌کرد.[۳] به گونه‌ای که او خود در کتابش می‌گوید، آن را در سال ۱۰۷۲/۴۶۵، یعنی تقریباً یک قرن و نیم پس از وفات ماتریدی نوشته است.[۴]

ابومعین نسفی (ف ۱۱۱۴/۵۰۸)، متکلّم ماتریدی، در کتاب تبصرة الادلّة، از دو اثر دیگر اشعری که ماتریدیّه را مورد انتقاد قرار داده‌اند مطالبی نقل می‌کند. مؤلّف یکی از آنها به روش خاص خود ادّعا می‌کند که بر مذهبی خرده می‌گیرد که پس از سال ۴۰۰ هجری (قرن ۱۱ م) ابداع شده است.[۵]

۱- رک :

Quoted by M. Götz «Máturidi Und Sein Kitáb Ta´wilát al-Qur´án», *Islam*,xli (1965), p.50 n. 3.

۲- رک:

Brtockealmann *GAL*,I, 166, F. Sezgin *Geschicte des Arabischen Schriftums*,I,611, Götz,*Islam*,lxi,42. T.

لطفی دوغان مؤلف را درست شناخته است.

Lûtfi Dogan, *Ehli Sünnet Kelâminda Es'ari Mektebi*, p.87.

۳- رک:

G.Makdisi,*Ibn ´Aqil et la Résurgence de L´Islam Traditionaliste au XI´ Siecle*.p. 116, n. I, al- Sarifini, al- *Muntahab min Kitáb al- Siyáq*, in R.N. Frye *The Histories of Nishapur*,Fol. 33r. Concerning Nizám al-Mulk´s Practice of Appointing Aš arite Theologians as Preachers in the Nizamiyya in Baghdad With the aim of Enalbling them to teach kalám, cf. Makdisi,*BSOAS*,Xxiv, 47.

۴- رک: ابوبکر فُورَکی، کتاب النّظامی، نسخه خطی، ایاصوفیه ۲۳۷۸، شماره صفحه ۸۶۷.

۵- رک: محمد بن تویت التّنسی. «ابومنصور ماتریدی»، *Ilahiyat Fakültesi Dergisi,Iv*,1-2 (1955), p.3 n.1 , p.12. n.3.

این اختلاف واکنش متکلّمان مسلمان نسبت به اشعری و ماتریدی و این بی توجّهی مطلق نسبت به ماتریدیهای اوّلیّه را چگونه باید توجیه کرد؟ اشعری آیین خود را در بغداد یعنی در قلب عالم اسلام رواج داد؛ در این شهر برخی از متفکّران برجستهٔ نحله‌های مهمّ تفکّرات دینی اسلام به نمایندگی از طرف مکتب خود حضور داشتند و با رقابتی سخت با یکدیگر به مخالفت پرداختند. ماتریدی در سمرقند، مرز شرقی ایالت ماوراء النّهر، که مذهب حنفی سالیان دراز و بدون مخالفتی جدّی در آنجا کاملاً سلطه یافته بود زندگی می‌کرد. همهٔ علما و مولّفان ماتریدی در این دوران نخست در سمرقند فعّالیّت داشتند. کتب و رسائل نخستین ماتریدیّه در حقیقت از آیین خود به آیین «علمای سمرقند» یاد می‌کنند. ظاهراً ماتریدیّه، مکتب کلامی علمای حنفی سمرقند، به محافل غربی‌تر علمی راه نیافت و متکلّمان مسلمان آنجا چندان فرصتی برای بذل توجّه به آنان پیدا نکردند.

با بررسی کوتاه اندیشه‌های کلامی در مراکز عمدهٔ علمی حنفی در غرب ماوراء النّهر آشکار می‌گردد که ماتریدیّه در حقیقت در آن منطقه جای پایی نداشته‌اند. در بغداد که هنوز مرکز علمی حنفیه در دوران آل بویه به شمار می‌رفت بسیاری از علمای برجستهٔ حنفی مانند ابوالحسن کرخی (ف ۹۵۱/۳۴۰)، ابوبکر رازی (ف ۹۸۱/۳۷)، ابوعبدالله صیمری (ف ۱۰۴۵/۴۳۶)، در کلام بر مشرب معتزلی بودند.[۱] علمای بارز دیگر حنفی مانند ابوبکر خوارزمی (ف ۱۰۱۲/۴۰۳)، ابوعبد الله دامغانی (ف ۱۰۸۵/۴۷۸) با معتزله مخالف بودند. اینان بر خلاف طرز تفکّر ماتریدیّه همانند اصحاب حدیث از کلام و استدلال در دین وحشت داشتند.[۲] در اواخر دوران آل بویه و اوایل دورهٔ سلجوقیان مکتب اعتزال تحت فشار شدید

۱ـ در بارهٔ کرخی ورازی، رک: ابن مرتضی، طبقات المعتزله، تصحیح دیوالد ویلرز (S.Diwald-Wilzer)، ص ۱۳۰؛ در بارهٔ صیمری، مکدیسی، ابن عقیل، ص ۱۷۰ به بعد، ۳۰۰. در بارهٔ معتزلیهای دیگر بغداد در اواخر دوران آل بویه و اوایل سلجوقیان، رک: مکدیسی، ابن عقیل، ص ۳۲۸ به بعد. یکی ازحنفیهایی که در این دوران در بغداد سخت به تعلیم کلام معتزلی اشتغال داشت، عالم نحوی، ابن دحّان ابو محمد حسن بن محمد (ف ۱۰۵۴/۴۴۶) است. (ابن ابی الوفاء، الجواهر المضیئه فی طبقات الحنیفه، ج۱، ص ۲۰۲ به بعد. محمد بن وهّاب حنفی (ف ۱۰۸۵/۴۷۸) یکی از دیلمیان اصفهان، کلام و اصول فقه را نزد علی بن ولید آموخت. او به حلقهٔ ابن عقیل نیز وابسته بود (ابن ابی الوفاء، ج۲، ص ۱۴۱).

۲ـ در بارهٔ خوارزمی، رک: مکدیسی. ابن عقیل، ص ۱۶۶ به بعد. در بارهٔ دامغانی، قاضی بزرگ و جدّ برخی از قضات دیگر، رک: مکدیسی، ابن عقیل، ص ۱۷۴، ۱۷۱، ۴۱۵. ظاهراً اقوال روشنی در خصوص آرای کلامی دامغانی وجود ندارد. فقط سُبکی با تعصّب اشعری خود (طبقات الشّافعیة الکبری، ج۲، ص ۲۵۸)، و احتمالاً براساس اینکه ابوالحسن سمنانی، اشعری حنفی، دامغانی راکه دامادش بود به مقام نیابت قضاوت منصوب می‌کند (رک: مکدیسی، ابن عقیل، ص۱۷۳) و فتوایی در ردّ لعن بر اشاعره صادر می‌کند او را در ردیف اشاعره به شمار می‌آورد (ابن عساکر، تبین کذب المفتری فیمانسب الی الامام ابی الحسن

محافل اصحاب حدیث، خصوصاً حنبلیها، قرار گرفت، و با حمایت عمومی توأم بود. قضات حنفی و شهود رسمی مظنون به داشتن تمایلات معتزلی وادار به انکار علنی آن شدند و تدریس کلام معتزلی سخت محدود شد.[۱] هیچ اثری از ماتریدیه در بغداد پیش از اواخر سلجوقیان در دست نیست.[۲]

در مصر، که پس از فروپاشی حنفیّه دوران فاطمیان[۳] در مغرب غربی‌ترین پایگاه حنفیّه، ظاهراً کلام طحاوی غالب ماند[۴] و آن آیینی بود بر بنیاد حدیث و نسبتاً نزدیک به مکتب حدیثی شافعی حنبلی، به جُز در مباحث مربوط به ایمان. با این حال، حکومت شیعیان فاطمی حنفی گری را در مصر نیز به زوال آورد.[۵] در شهر ری جماعت قدرتمند حنفی تا زمان مقدسی، که در حدود سال ۹۸۹/۳۷۸ مشغول کتابت بوده است، در اصول اعتقادی پیرو

الاشعری، ص۳۳۲، سبکی، ج۲، ص ۲۶۰، ۲۷۵). اما این فتوا فقط لعن بر هر یک از فرق اسلامی را محکوم می‌کند و به هیچ وجه از مکتب اشعری حمایت نمی‌کند. از طرز عمل دامغانی به طور کلّی چنین بر می‌آید که به حدیث گرایی تمایل داشته است.

۱ـ رک: مکدیسی، ابن عقیل، ص ۳۰۰ به بعد، ۳۳۰ به بعد.

۲ـ رک: مکدیسی، ابن عقیل، ص ۲۹۵، شماره ۱.

۳ـ رک:

Idris,*La Berberie Orientale Sous Less Zirides*, P. 687, F. Dachraoui, «Contribution a l'histoire des Fatimides» , *Arabica* VIII (1961) PP. 189 f.

شایان ذکر است که با این حال مقدسی حنفیه را در مغرب گروه اقلیّت و در سیسیل گروه حاکم توصیف می‌کند (احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم ، تصحیح de Goeje ص ۲۳۶ به بعد). فقط اسپانیا پیش از این مالکی بود.

۴ـ در ابتدای قرن ۱۱/۵ ابوالعباس بن ابی العوام، قاضی الحاکم فاطمی، مؤلّف کتابی در مناقب ابوحنفیه و یارانش، که اصلاً مصری بود، آثار طحاوی را نقل کرده است (ابن حجر، رفع الإصر عن قضاة مصر، تصحیح حامد عبدالمجید و دیگران، ص ۱۰۵ به بعد). ابن حجر او را عالمی حنبلی خوانده است. برادر زاده‌اش ابوعبدالله (ف ۱۰۵۸/۴۵۰)، قاضی القضات المستنصر، حنفی مذهب بود (ابن حجر، رفع الاصر، ص ۱۰۶). مقدسی می‌گوید (ص ۲۰۲) معتزله در مصر در ابراز عقیده آزاد بودند. در سال ۹۵۱-۲/۳۴۰ یکی از علمای حنفی اهل سیراف، احمد بن زراد سیرافی، که در کلام معتزلی استاد بود در مصر وفات یافت (ابن ابی الوفاء، ج۱ ص ۶۷ به بعد).

۵ـ مذهب حنفی در مصر مانند مغرب در برابر تبلیغات اسماعیلی کمتر از مذهب شافعی و مالکی از خود مقاومت نشان داد. هنگامی که ابو علی بن افضل، وزیر فاطمی، در سال ۱۱۳۱/۵۲۵ تصمیم گرفت به جای یک قاضی حنفی چهار قاضی از مکاتب مختلف منصوب کند، در میان آنها هیچ قاضی حنفی وجود نداشت. از دو قاضی اهل سنت یکی مالکی و دیگر شافعی بود (ابن حجر، رفع الاصر، ص ۲۴۷، ابن میسّر، اخبار مصر، تصحیح Masse، ص ۷۴). ظاهراً جماعت حنفیه بسیار کم اهمیّت تر از آن بودند که مورد توجه قرار گیرند.

نجّاریّه بودند.[۱] نجّاریّه پیروان حسین نجّار (که اوج شهرت ایشان در سال ۸۱۵/۲۰۰ بود) همانند ماتریدیّه یکی از مکاتب کلامی خاص حنفیه بود.[۲] نجّاریّه تا اواخر نیمهٔ دوّم قرن ۱۲/۶، هر چند که دیگر متکلّم برجسته‌ای از میان آنان برنخاست، مسجد جماعت قدیم شهر ری را در اختیار خود داشتند، حال آنکه حنفیان دیگر در مسجدی که طغرل بک ساخته بود گرد می‌آمدند.[۳] با این حال، شهر ری در دوران حکومت آل بویه نیز مرکزی برای متعزله شد. صاحب بن عبّاد وزیر آل بویه خصوصاً به گسترش آیین متعزله کمک کرد و به گفتهٔ مقدسی مبلّغان و دُعاتش در بین حنفیّهٔ اطراف ری فعالیّت داشتند.[۴] در بدو دوران سلجوقی یکی از برجسته‌ترین و نامی‌ترین علمای حنفی شهر ری یعنی اسماعیل بن علی سمّان، متکلّم معتزلی پر جنب و جوشی بود.[۵]

اگر باز هم بیشتر رو به سوی خاور کنیم، وضعیّت شهر نیشابور را، براساس تاریخ مختصر علمای نیشابور، تألیف عبدالغافر که اخیراً منتشر شده است، کاملاً می‌توانیم مورد بررسی قرار دهیم. در این شهر همانند بغداد معتزلیان بسیار در بین حنفیان بودند،[۶] اما برجسته‌ترین علمای حنفی معتزلی نبودند. عبدالغافر به شرح آرای کلامی آنان نپرداخته امّا اعتقاد نامهٔ یکی از

۱ـ مقدسی، ص۳۹۵. حنیفه‌ای اطراف شهر ری پیرو زعفرانیّه بودند که فقط در قضیّهٔ ردّ اصل خلق قرآن با نجّاریّه اختلاف نظر داشتند و هنوز در بغداد مطرح بودند (ص ۱۲۶). مدتها بعد سید مرتضی بن داعی رضی (نیمهٔ اول قرن ۱۴/۸) اظهار داشت که حنیفه‌ای بخارا و اطراف آن در حومهٔ کاشان از پیروان نجاریّه‌اند (تبصرة العوام، تصحیح عبّاس اقبال ص ۹۱). صحت این گفته خصوصاً در ارتباط با بخارا مسلّم نیست.

۲ـ در خصوص مذهب نجّار و مکتبش، رک:

J.Van Ess, «Dirár b.ʿAmr und die Cahmiyya», *Islam*,Xliv (1968), pp. 56 ff.

نجاریّه جبری تراز ماتریدیّه بودند؛ امّا در عقاید مربوط به صفات خداوند به معتزله نزدیکتر بودند. آنها مانند همه حنیفه‌ای غیر معتزلی در نظرات خود راجع به ایمان گرایشهای مرجئی داشتند.

۳ـ عبدالجلیل رازی، النّقد، ص ۵۹۸ به بعد. متن آن به گونه‌ای که مصحّح مرتب کرده است معقول به نظر می‌آید، هر چند خالی از اشکال نیست. ۴ـ مقدسی، ص ۳۹۵.

۵ـ در مورد سمّان (ف ۴۴۳ یا ۴۴۵ یا ۴۴۷ / ۱۰۵۶-۱۰۵۱)، رک: ابن ابی الوفاء ج۱ ص ۱۵۶؛ یاقوت، معجم البلدان ، تصحیح Wüstenfeld ج۲، ص۸۹۹ به بعد؛ نیز، رک: مراجعی که در کتاب *Der Imam al-Qasim* ص ۲۱۹، شماره ۴۲۹ آمده است.

۶ـ ازآن‌جمله‌اند: عبید الله بن عبدالله حذّاء (عبدالغافر، السّیاق، تصحیح

of *Nishapur*, fol. 38rFrye, *the Histories of*

محمد بن احمد بن سرّاج صریفینی، ص ۸۲). حاتم بن محمد استر آبادی (صریفینی، ص ۲۱۲) مسعود بن محمد جرجانی (صریفینی، ص ۱۲۶۲). یوسف بن علی سقلاطونی (صریفینی، ۱۴۵۲). نیز محمد بن ابی الحسن خوارزمی (ابن ابی الوفاء، ج۲، ص۴۰ به بعد) وکمی پیشتر از آنها قاضی ابونصر محمد بن محمد بن سهل (ف ۹۹۸/۳۸۸) بود. (رک: مرتضی، ص ۱۳۰ به بعد؛ ابن ابی الوفاء، ج۲، ص ۱۱۷). به گفتهٔ مقدسی (ص ۳۲۳) معتزله در نیشابور دیده می‌شدند اما سلطه نداشتند.

آنان، یعنی صاعد بن محمد استوایی (ف ۱۰۴۱/۴۳۲)، به صورت نسخهٔ خطّی محفوظ مانده است[۱] که احتمالاً می‌توان آن را نمایانگر اصول اعتقادی آنها به شمار آورد. این اعتقاد نامه مبتنی بر منقولات ابوحنیفه و شاگردان اوست و مشرب حدیثی خاص حنفیه را نمایش می‌دهد که اساساً با آیین حنبلی متفاوت،امّا در ردّ سر سختانهٔ کلام با آن موافق است.[۲] از مکتب سمرقند ذکری به میان نمی‌آید در حقیقت در کتاب عبدالغافر هیچ نشانه‌ای حاکی از حضور ماتریدیّه در بین حنفیان نیشابور به چشم نمی‌خورد.

مذهب حنفی در خوارزم همانند ماوراء النّهر بشدّت غالب بود[۳] اما کلام معتزلی در

۱ـ نسخهٔ خطّی لیدن، بخش شرقی، (۵) ۷۰۶. در بارهٔ صاعد، قاضی نیشابور، رک:
C.E.Bosworth, the Ghaznavids,PP. 175 F. and indesx S.V.
او جدّ صاعدیهٔ نیشابور، خاندان بزرگ و برجستهٔ علمای حنفیّه نیشابور در دوران سلجوقی بود که بر طبق سنّت مقام قاضی القضاة را داشت. عالم برجستهٔ دیگری از نیشابور به نام ابو محمد عبدالله بن حسن ناصحی (ف ۱۰۵۵/۴۴۷) که محمود غزنوی او را به سمت قاضی القضاة شهر غزنه منصوب کرد تمایلات معتزلی بیشتر و آشکارتری داشت.(Bosworth, *the Ghaznavids*, P. 188، عبدالغافر، ص ۳۱۲، صریفینی، ص ۸۰۲. ابن ابی الوفاء، ج۱، ص ۲۷۴، در این سخن که محمود او را به سمت قاضی القضاة بخارا منصوب کرد به خطا رفته است. احتمالاً ناصحی مدتی در بخارا زندگی و تدریس کرده است). به گفتهٔ یکی از طلاّب معتزلی او با معتزله از هر نطز بجز در باب وعید، یعنی مجازات بی قید و شرط گناهکاری که موفق به توبه نشده است، موافق بود. ناصحی در اینجا احتمالاً به مذهب مرجئی حنفی نزدیکتر باقی مانده است.
(cf.*Der Imam al-Qasim*,P. 187) ابن نجّار، فرزندش ابوبکر محمد راکه با ابوالمعالی جوینی مشاجراتی داشت از پیروان معتزله خوانده است. ابوبکر محمد در دوران حکومت آلپ ارسلان قاضی نیشابور شد، سپس به ری انتقال یافت اما در میان راه به سال ۱۰۹۱/۴۸۴ درگذشت. (رک: صفدی، الوافی با لوفیات، تصحیح ریترو ددرینگ، ج۳. ص ۳۳۸؛ ابن ابی الوفاء، ج۲ ، ص ۶۴). اما ابن جوزی (المنتظم، ج۹، ص۶۰) و ابن اثیر (الکامل، تصحیح تورنبرگ، ج۱۰، ص۱۳۵) او را « متمایل به معتزله» می‌دانند. احتمالاً مذهب او مانند مذهب پدرش بود. عبدالغافر که ظاهراً در متّهم ساختن معتزلیان حقیقی به داشتن عقاید معتزلی احتیاط می‌ورزد، گرایشهای معتزلی را به هیچ یک از افراد این خاندان نسبت نمی‌دهد (رک: لکنوی، الفوائد البهیّه فی تراجم الحنیفه، ص ۱۷۹؛ در این کتاب، متن عبدالغافر در بارهٔ محمد نسبت به متن صریفینی کاملتر حفظ شده است، ص ۱۸۲). بدون تردید سُبکی در این ادّعاکه محمّد اشعری مذهب است به خطا رفته است (ج۲، ص ۲۵۸).

۲ـ این عقیده مشتمل است بر فصلی بلند در مخالفت با التزام کلام و رأی در اصول دین؛ بنابراین با آیین ماتریدیّه که صریحاً از کلام دفاع می‌کرد موافق نیست. (رک: ابوالمعین نسفی، بحر الکلام، ترجمه شده در (A.Jeffery ,*A Reader on Islam*, P.377) و با آنکه جبر را تأیید نمی‌کند، سخت بر ردّ آن است که انسان به نوعی دارای اختیار است و مانند آیین حنفیّه به طور کلّی از آرای مرجئه در بارهٔ ایمان دفاع می‌کند و نیز گرچه به ردّ اصل خلق قرآن می‌پردازد، از این قول که قرآن کلام خداوند است دفاع می‌کند و توضیح بیشتر نمی‌دهد. اصحاب حدیث حنبلی تأیید این اصل راکه قرآن کلام خداوند است بدون افزودن «غیر مخلوق» بدان شدیداً محکوم می‌کردند.

۳ـ در زمان یاقوت (ف ۱۲۲۹/۶۲۶) همهٔ مردم خوارزم حنفی مذهب بودند؛ به استثنای اهل «خیوه» که

سراسر دورهٔ سلجوقیان در میان حنفیه خوارزم رواج داشت.[۱] خوارزمشاهیان ظاهراً از معتزله

مذهب شافعی داشتند (معجم، ج۲. ص ۵۱۲؛ زکریّای قزوینی دو عالم شافعی اهل خیوه را نام برده است، آثار البلاد، تصحیح F.Wüstenfeid،ص ۱۵۵ به بعد). از اخبار سُبْکی براساس تاریخ خوارزم محمود خوارزمی چنین بر می‌آید که مذهب شافعیّه دست کم در طول قرن ۱۱/۵ در «کاط» و اطراف آن در شرق خوارزم نیز کاملاً رواج داشته است. در کاط، ابوعبدالله کعبی شافعی (ف ۱۰۸۸/۴۸۱) که با خاندان برجسته‌ای در این شهر پیوند داشت، قاضی، خطیب و رئیس فریقین حنفی و شافعی شد. سپس فرزندش ابوسعید در این منصبها جانشین او شد (سُبکی، ج ۳، ص ۳۷به بعد). محمد بن ابراهیم صانعی شافعی خوارزمی در خشرا خوان نزدیکی کاط (سبکی، ج ۳ ، ص ۳۸) از سال ۱۰۲۱/۴۱۲ مدتی طولانی مفتی، خطیب، واعظ و معلّم بود (سبکی، ج ۳، ص ۴۸). محدّث شافعی ابوبکر برقانی در سال ۹۴۸/۳۳۶ در برقان متولد شد و در سال ۱۰۳۴/۴۲۵ در بغداد فوت کرد (سبکی، ج۳، ص ۱۹). در اوایل دورهٔ سلجوقیان شافعی بزرگ، ابوعمر والنسوی (ف ۶/۴۷۸- ۱۰۸۵)، مقام قاضی القضاة نَسا و شرق خوارزم راکه به فراوه (به جای قرائت فزاوه) پیوسته بود به عهده داشت (سبکی، ج ۳، ص ۷۴ به بعد). ابوعبدالله کردار نخاسی شافعی در «کردار نخاس»، تقریباً نزدیک جنوب شرقی خیوه، خطیب و واعظ بود. او در سال ۱۱۶۳/۵۵۸ وفات یافت (سبکی، ج۴، ص۶۴).

۱- عبدالجلیل رازی (النقد، ص ۴۹۳) و سید مرتضی بن داعی (تبصرة العوام، ص۹۱)، هر دو تأیید می‌کنند که اهل خوارزم حنفی مذهب و معتزلی بودند. خصوصاً زکریای قزوینی (ف ۱۲۸۳/۶۸۲) اظهار می‌دارد که همهٔ اهل جرجانیّه معتزلی بودند و در کوچه و بازار به طرح مباحث کلامی می‌پرداختند (آثار، ص ۳۴۹). گلد زیهر نیز اطّلاعاتی را در بارهٔ معتزلهٔ خوارزم در دورهٔ سلجوقیان جمع آوری کرده است.
«Aus der Theologie des Fachr al-din al-Rázi» Islam,III,220 FF.

در مورد ناصر بن عبدالسیّد مطریزی نیز رک: ابن ابی الوفاء، ج۲. ص ۱۹۰؛ لکنوی ص ۲۱۸ به بعد. یکی از شاگردان مهم او شمس الدین محمد بن عبدالستّار کردری (ف ۱۲۴۴/۶۴۲) اهل کردر خوارزم بود. اما کردری خوارزم را رها کرد و بیشتر عمر خود را در سمرقند و بخارا به تحصیل پرداخت. او در آن هنگام یکی از مخالفان ماتریدی معتزله (رک: علی القاری، مناقب الامام الاعظم در ابن ابی الوفاء ج۲، ص ۴۶۱) و استاد بعضی از برجسته ترین حنفیان ماوراء النهری نسل بعد شد (ابن ابی الوفاء، ج۲ ص۸۲؛ لکنوی، ص ص ۱۷۲ به بعد).معتزلی حنفی مذهب دیگر، ادیب و عالم زبان عربی، علی بن محمد عمرانی، یکی از شاگردان زمخشری بود (یاقوت، ارشاد، قاهره ۱۹۳۶، ج ۱۵ ص۶۲:کان یذهب مذهب الرأی و العدل). بدون شک عبدالخالق بن عبد الحامد وَبْری خوارزمی، عالم برجستهٔ حنفی، مفتی متکلّم و ادیب در خوارزم نیز پیرو مذهب اعتزال بود (وی پیش از سال ۱۲۵۶/۶۵۴ زندگی می‌کرده است. رک: ابن ابی الوفاء، ج۱، ص ۲۹۸). نجم الدین عرم بن احمد کاخوشتوانی، دانشمند ماوراء النّهری حنفی مذهب، که از نواحی بخارا به جرجانیّهٔ خوارزم رفت، قبل از مرگش در سال ۱۲۷۴/۶۷۳ قصد کرده بود آنجا را ترک کند تا در میان معتزله دفن نشود (ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص۳۸۵، لکنوی ص ۱۴۷). از گفته‌های ابن ابی الوفاء در شرح حال او چنین بر می‌آید که عالم و نحوی حنفی، زین المشایخ محمد بن ابی القاسم بقّالی (ف ۱۱۶۷/۵۶۲ یا ۱۱۸۰/۵۷۶) یکی از شاگردان زمخشری، معتزلی مذهب بوده است. یاقوت در آنجا که اعتقاد خود را اعتقادی صحیح توصیف می‌کند به نقل قول از تاریخ خوارزم محمود خوارزمی (ف ۱۱۷۳/۵۶۸) می‌پردازد (حسن الاعتقاد، ارشاد، ج ۱۹، ص ۵). زیرا این شافعی خوارزمی در بارهٔ عمرانی معتزلی نیز دقیقاً همان عبارات را به کار می‌برد. از قرار معلوم نه تنها حنفیان بلکه عموم خوارزمیان مذهب اعتزال را بدعت نمی‌شمردند.

حمایت می‌کردند. بدین ترتیب خوارزم آخرین پایگاه معتزلیهای غیر شیعی شد که دست کم تا نیمهٔ دوم قرن ۱۴/۸ در آنجا باقی ماندند.[۱]

کلام ماتریدی گرچه در سراسر غرب ماوراء النّهرین تا زمان ابوبکر فورکی ناشناخته ماند، امّا از آن پس مکتبی صرفاً خاصّ سمرقند نبود. دو مؤلّف ماتریدی چندی پس از فورکی در بارهٔ گسترش مکتب ماتریدیهٔ عصر خود اطّلاعات قابل اهمّیّتی داده‌اند. یکی از آنان، ابوشکور سالمی، در کتاب التّمهید می‌گوید که اهل بلاد شرق و چین، بعضی از فقهای خراسان و ماوراء النّهر، بلاد غزنه و دیار ترک[۲] بر مذهب: اهل السنة و الجماعة، (یعنی مذهب ماتریدیّه) بودند. ظاهراً مراد از «بلاد شرق و چین»، قلمرو حکومت قرخانیان است که عنوان «سلطان شرق و چین» را داشتند، و مقصود از چین ناحیهٔ ختن است.[۳] ذکر نام خراسان پس از پژوهش در بارهٔ مذهب حنفی نیشابور عجیب می‌نماید، امّا احتمالاً باید مراد از آن خراسان خاوری باشد. زیرا ابوالمعین نسفی، یکی از مؤلّفان دیگر که او نیز خراسان را از جمله مناطقی می‌داند که ماتریدیّه در آن رواج داشته است، این منطقه را به مرو و بلخ محدود می‌کند. ابوالمعین در جاهای دیگر، با کمی اختلاف، به ذکر همان مناطقی می‌پردازد که ابوشکور سالمی نام می‌برد، یعنی: سمرقند، بخارا، و سرتاسر ماوراء النّهر تا اقصی نقاط شهرهای مرزی ترکستان.[۴]

به تعبیر دیگر، کلام مکتب سمرقند در بقیّهٔ شهرهای ماوراء النّهر، حتّی در دیگر شهر بزرگ آن، یعنی بخارا، مورد قبول قرار نگرفته بوده است. شواهدی از اختلافات مسلکی بین علمای حنفی بخارا و علمای حنفی سمرقند تا اواخر قرن ۱۰/۴ وجود داشته است که نمایندگان متأخّرتر مذهب ماتریدی معمولاً با راه حلهای آشتی جویانه آنها را به یکدیگر

۱ـ رک: مقاله بار تولد زیر عنوان «خوارزم» در دایرة المعارف اسلام. عبدالجباربن عبدالله خوارزمی (ف ۱۴۰۳/۸۰۵)، عالم حنفی تیمور را تا آلپ و دمشق همراهی کرد و مترجم میان او و ابن خلدون بود. او که بزرگترین عالم برجستهٔ دوران سلطنت تیمور دانسته شده، دارای مشرب معتزلی بود (سخاوی، الضوء اللاّمع ، ج ۴، ص ۳۵، لکنوی، ص ۱۲۹ شماره ۱،

(W.J. Fischel,*Ibn Khaldun and Tamelane*,p.72,n.58)

۲ـ رک:

Quoted by O. Loth, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts of the India Office*,p. 101.

۳ـ رک:

O. Pritsak, «Von den Karluk 2u den Karachaniden» *ZDMG*, CI (1951), P. 295, N.3.

۴ـ ابوالمعین نسفی، تبصرة الادلّة ، نقل از تنسی، *IFD* ۱۹۵۵، ص ۳، ۱۱.

پیوند داده‌اند.[۱] به هر حال، آنچه برای آینده اهمیّت بیشتری داشت این بود که ترکها مذهب

۱ـ مذهب علمای بخارا در برخی مسائل ضد عقلی‌تر از مذهب ماتریدیّه و نزدیکتر به مذهب اشعری بود. ابوشکور سالمی، از متقدّمین مشایخ بخارا و اشاعره یاد می‌کند که معتقد بودند عبارات متشابه قرآن یعنی عباراتی را که حکایت از تشبیه دارند باید صفت گرفت، بر خلاف عقاید اهل سنّت و جماعت (ماتریدیّه) که تأویل آنها را جایز می‌دانستند (نسخهٔ خطّی صحّت * علی ۱۱۵۳، بدون شماره صفحه). در خصوص طرز تفکّر ماتریدیها در این مسأله، رک: Götz Islam، شمارهٔ ۴۱ ص ۳۱ به بعد. مؤلّف اعتقاد نامه السواد الاعظم (اسحاق بن محمد سمرقندی، السواد الاعظم، استانبول، ۱۲۸۸ ص ۲۷) هر نوع تأویل در متشابهات قرآن را رد می‌کند. تنسی (*IFD*, 1955, p10,n.4) اشاره کرده است که انتساب این اعتقاد نامه به محمد بن اسحاق حکیم سمرقندی (ف ۹۵۳/۳۴۲) شاگرد ماتریدی و قاضی سمرقند خطاست. این اعتقاد نامه در حقیقت به آیین ضد عقل گرایی بخاراییها نزدیکتر است تا به مذهب ماتریدیّه.

ماتریدیّه و بیشتر علمای سمرقند با معتزله توافق داشتند که ایمان به خدا و شکر نعمتهایش، قبل از رسالت انبیاء بر انسان واجب است، زیرا معرفت الهی باید از طریق عقل حاصل شود. اشاعره و علمای بخارا بر آن بودند که قبل از رسالت پیامبران هیچ تکلیفی بردوش انسان نیست. ابوالیسر بزدوی که کلاً به مذهب بخاراییها نزدیکتراست و می‌کوشد تا اختلافات را با اشاعره به حدّاقل برساند از همین نظریهٔ اخیر جانبداری می‌کند (اصول الدین، ص ۲۰۷ به بعد)؛ اما ابوالمعین نسفی طرفدار مذهب ماتریدیّه است (بحرالکلام، در (Jeffery,*Reader* P.385,cf.J.Van Ess, die Erkenntnislehre des al-Ici,P.Aduddin al-Ici,p.327)

یکی از مسائل معروف مورد نزاع بین علمای بخارا و سمرقند این بود که آیا ایمان مخلوق است یا غیر مخلوق است. در حقیقت این موضوع به تفصیل در کلام اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. متکلّمانی که به اصحاب حدیث تمایل داشتند به طور کلّی بر آن بودند که ایمان غیر مخلوق است و متکلّمان عقل گرا از دیدگاه مقابل آن حمایت می‌کردند. اشعری در رسالهٔ فی الایمان بر آن بود که ایمان مخلوق نیست، امّا اشعریهای متأخّرتر به تغییر و اصلاح این عقیده پرداختند.

Cf.T. Izutsu, *the Concept of Belief in Islamic Theology*,pp. 204 ff.

در خصوص بحثهای حنبلیان در این باب، رک:

(H. Laoust,La *Profession de Foi d'ibn Batta*,p.LXXXII. n. 192)

به گفته بَزْدَوی (اصول، ص ۱۵۴ به بعد). علمای بخارا، که اهل فرغانه از ایشان پیروی می‌کردند، معتقد بودند که ایمان غیر مخلوق یا دست کم جزئی از آن غیر مخلوق است. زیرا این اصل اعتقادی اسلام که «خدایی جز او نیست» جزئی از قرآن غیر مخلوق است. در میان طرفداران این مذهب که بزدوی از آنها نام برده است دونفر را می‌توان شناخت که تاریخ حیات آنها به قرن ۱۰/۴ می‌رسد (ابوبکر محمد فضلی کماری،ف نیست» جزئی از قرآن غیر مخلوق است. در میان طرفداران این مذهب که بزدوی از آنها نام برده است ۹۹۱/۳۸۱؛ ابن ابی الوفاء، ج۲، ص۱۰۷ به بعد؛ ابومحمد اسماعیل بن حسین، ف ۱۰۱۲/۴۰۲؛ ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص۱۴۷ به بعد) به گفته بَزْدَوی، که خود هیچ موضعی نمی‌گیرد، علمای سمرقند این عقیده را رد کرده بر آن بودند که ایمان مخلوق است. ماتریدی در کتاب التوحید (نسخهٔ خطّی، کمبریج، پیوست ۳۶۵۱، ص ص ۱۹۸ V، ۲۰۰r) چنین استدلال می‌کند که ایمان مانند همهٔ افعال بشری مخلوق خداست و می‌گوید «بین ما و گروهی از حشویه» در این موضوع اختلاف است. این مطلب در آثار دیگر ماتریدیّه در قرن ۱۰/۴ مانند شرح الفقه الاکبر (رک، شماره ۳۳) و جُمل اصول الدین ابوسلمه محمد بن

---

*ـ در متن اصلی به صورت Ṣahid آوانویسی شده است ـ م.

ماتریدیه را در سراسر قلمرو پهناور خود در آسیای مرکزی پذیرفته بودند. احتمالاً همین ترکها بودند که در زمان حکومت غزنویان به استقرار مذهب ماتریدیّه در «بلاد غزنه» روی خوش [۱] نشان دادند.

این مطلب که اکثریّت ترکها تا قرن ۱۱/۵ حنفی مذهب بوده‌اند بر همگان معلوم است و اطلاعات موجود در تذکره‌های حنفیه در مورد حضور علمای حنفی در سراسر قلمرو آسیای مرکزی تحت سلطهٔ ترکها نیز آن را تأیید می‌کند. اما قضیّهٔ اسلام آوردن ترکها از وضوح کافی برخودار نیست، زیراگزارشهای مربوط به این موضوع اندک است. از آنجاکه اخبار موثّقتری در این زمینه نرسیده، براساس مدارکی که ازاعتبار نسبتاً کمتری برخوردارند، چنین اظهارنظر شده است که شیعیان و صوفیان نقش بسزایی در مسلمان شدن ترکها داشته‌اند. [۲] متأسّفانه

محمد سمرقندی (نسخهٔ خطّی، حمید علی ۱۶۴۸) به هیچ وجه مورد بحث قرار نگرفته است.

ابوالمعین نسفی آرای بخاراییها را همان آرای مفروغیّه می‌داند و از توافقی که براساس آن جزئی از ایمان مخلوق و جزئی دیگر غیر مخلوق دانسته شده است دفاع می‌کند (بحر الکلام در Jeffery,*Reader*.PP.379 f.) همین توافق در اعتقاد نامهٔ سواد الاعظم مورد تأیید قرارگرفته است (ص ۱۰ به بعد). بدین ترتیب احتمالاً این اعتقاد نامه مدتها پس از دوران حکیم سمرقندی،نزدیک به زمان المعین نسفی، نوشته شده است.

۱ـ ابوالمعالی محمد بن عبید حنفی کتاب بیان الادیان را در غزنه در زمان فرمانروایی مسعود بن ابراهیم غزنوی (۵۰۸ ـ۴۹۲/۱۱۱۵ـ۱۰۹۹) نوشت. اعتقاد نامهٔ مختصر وی را در بارهٔ اهل سنّت و جماعت (بیان الادیان، تصحیح *Ch,Schefer,Chtestomathie Persane*, i, 153 f) می‌توان مسلکی واسطه بین ماتریدیّه و اعتقاد نامهٔ طحاوی دانست. ابوالمعالی موافق مذهب ماتریدی تأکید می‌کند که انسان اختیار دارد. جزئی از قضای الهی «مُبرم» و جزئی از آن «معلّق» است. او تا حدّی در مخالفت با مذهب اخیر الذکر و موافق با طحاوی بر آن است که سعید وشقی در بطن مادرشان سعید وشقی‌اند؛ ماتریدیّه این عقیده را مردود می‌دانستند. وی در این نظریّه که خداوند و صفاتش قدیمند با طحاوی و ماتریدیّه هم‌آواز است.

محمد بن فضل بلخی، عالم حنفی و مفسّر قرآن، اعتقاد نامه‌ای از اهل سنّت و جماعت را به محمود غزنوی (ف۴۲۱/۱۰۳۰) تقدیم کرد؛ او معتقد بود که علم بهتر از عقل است. رک: ابن ابی الوفاء، ج۲ ص۱۱. ابوالمعین نسفی بعدها در بحر الکلام این مذهب ضدّ معتزلی را پذیرفت (Jeffery,*Reader*,p.378). معلوم نیست که آیا این مذهب اختصاص به ماتریدیّه دارد یا خیر.

۲ـ بار تولد خصوصاً اظهار داشته است که داعیان صوفی بسیار بیش از «نمایندگان کلام دینی» در مسلمان کردن ترکها سهم داشته‌اند. این نظر مورد تأیید پریتسک (O.Pritsak) نیز قرارگرفته است. استدلال بار تولد مبتنی بر این بینش کلّی بود که فعالیّتهای تبلیغاتی فردی در اسلام با ظهور تصوّف ارتباط داشته است و مبلّغان صوفی در میان ترکها همیشه موفّق‌تر از فقها و «متکلّمان دینی» بوده‌اند

(Barthold, *Turkestan down* to the *Mongol Invasion*,p.225,*Zwöif Vorlesungen über die Geschichte Mittelasiens*, pp.70f)

گرچه پیداست که مسلمان کردن ترکها می‌باید عموماً با تبلیغ و موعظه‌های احساسات برانگیز آنان آغاز شده باشد نه با تعلیم فقه وکلام، بعید است که مذهب تصوّف در این نوع تبلیغ نقشی منحصر به فرد داشته باشد.)

پریتسک (*ZDMF* 1951,PP. 291,296) با حمایت از نظر بار تولد، محمّد بن سفیان کلیماتی را مثال که نمونه‌ای است از یک مبلّغ صوفی و بار تولد قبلاً بدون اشاره‌ای به این مطلب از او یاد کرده است. *Tuarkestan*,p. 255 *Vorlesungen*, p. 79 به گفتهٔ سمعانی کلیماتی بیشتر عالمی کلامی بود تا صوفی (کتاب الانساب، نسخه‌های خطی عمومی، ج ۲، ص ۴۸۶ ر). ترک کند و او به دلایلی نا معلوم مجبور شد نیشابور را ترک کند و بدین ترتیب بیشتر به صورت پناهنده به دربار قرخانیان رفت تا مبلّغ. اگر کلیماتی در مسلمان شدن ترکها نقشی داشته باشد، که در گزارش سمعانی نیامده است، قصّهٔ او نظر بار تولد را تأیید نمی‌کند. بار تولد همچنین از ابوالحسن سعید بن خاتم اُسبانکَطی یاد می‌کند که به گفتهٔ سمعانی (ص ۲۹۷) مدّتی قبل از سالهای ۳۸۰/۹۹۰ به بلاد ترک رفت و به نمایندگی اسلام در میان ترکها به فعّالیّت پرداخت (*Turkestan*,p.256) ابوالحسن اوسبانکطی عالمی شافعی مذهب بود و شافعیّه در جذب افراد جدید الایمان ترک به هیچ وجه موفّق نبودند.

در خصوص نقش شیعه، بابینجر (F.Babinger) که می‌کوشد منشأ تمایلات شیعی را در میان ترکهای آناطولی بازگو کند، تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید ماوراء النّهر «هیچ گاه جدّاً به مذهب اهل سنّت تن نداده است» (Der Islam in Kleindsien,ZDMG, Lxxvi [1922], p. 128) مباحث پریتسک (Pritsak) از قوّت بیشتری برخوردار است (ZDMG,1951,PP. 297 f) منابعی را که پریتسک بدان اشاره کرده است، خصوصاً گزارش سفر نخستین ابودُلف، حکایت از آن دارد که در قرن ۴/۱۰ علی علیه‌السلام و علویان دست کم در میان یکی از شاخه‌های قرخانیان معزز بوده‌اند که ظاهراً به این ادّعا می‌انجامد که ایشان از نسل یحیی بن زید علوی بوده‌اند. چنانکه پریتسک اشاره می‌کند ممکن است این احساسات علی دوستی باتکرار نامهای علی علیه‌السلام، حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام در میان قرخانیان نخستین نیز ظهور یافته باشد. شایان ذکر است که در این زمینه ابوالعباس حسنی (نیمه‌های قرن ۴/۱۰)، مؤلّف زیدی، در تذکره‌اش راجع به یحیی بن عبدالله علوی گزارش می‌دهد که یحیی پس از شکست قیام علویان در فخّ (۱۶۹/۷۸۶) به خاقان ترک پناه برد و دو سال و نیم در آنجا ماند تا اینکه او را مسلمان کرد. اما خاقان از ترس مردم جرأت نکرد آن را علناً ابراز دارد (رک: خلاصهٔ این گزارش در (C.Van Arendonk,*Les Debuts de I´Imamat Zaidite au Yemen*,p.66) تذکرهٔ ابوالعباس حسنی منبعی چندان موثّقی نیست و رنگ افسانه دارد. اما به احتمال قریب به یقین مبتنی بر خاطرات برخی علویان است که به ترکان مشرک پناه بردند. البته این تمایلات علی دوستی را باید از تعصّب شیعه گری جدا دانست. تاکنون هیچ سندی در بارهٔ فعّالیّتهای تبلیغاتی شیعیان در میان ترکهای آسیای مرکزی به دست نیامده است.

عبدالجلیل رازی شیعه مذهب در خصوص حبّ به علی به میان ترکهای دوران سلجوقیّه شواهد جالب توجّهی را ارائه می‌دهد. منتقد سنّی مذهب عقاید شیعیان که عبدالجلیل به رد اثرش می‌پردازد شکوه کرده است که ترکها تمایل داشتند به سخنان نقّالان شیعه که در کوچه و بازار فضایل علی علیه‌السلام را بر می‌شمردند گوش فرا دهند، حال آنکه از معتقدات پنهانی منفور ایشان بی‌خبر بودند. عبدالجلیل به این استنباط وی که ترکان جهان گشا تا این حد نادان باشند اعتراض کرده و عشق خالصانهٔ آنها را به علی علیه‌السلام می‌ستاید (النّقد، ص ۷۷). ترکها، سلطان، امیران و سپاهیان نیز مایل بودند در مراسم عزاداری امام حسین علیه‌السلام شرکت کنند. حتّی در شهرهای کاملاً سنّی مذهب مانند اصفهان و همدان در دوران سلجوقیّه این گونه مراسم برگزار می‌شد. به گفتهٔ عبدالجلیل این مراسم خصوصاً در همدان، به رغم سلطهٔ مشبّهه، در برابر سلطان و سپاه ترک برگزار می‌شد (النّقد، ص۴۰۴). شرح مفصّل عبدالجلیل نشان می‌دهد که برگزاری مراسم عزاداری و مصیبت خوانی برای حسین علیه‌السلام و علی علیه‌السلام لعن یزید و معاویّه نزد علمای سنّی خصوصاً شافعیان و حنبلیان امری غیر عادی نبوده است. فقط مشبّهه، یعنی حنبلیان و شافعیهای طرفدار ایشان با این سنّت مخالف بودند (النّقد، ص۴۰۲

تذکره‌های موجود اطّلاعات بسیار اندکی را در بارهٔ زندگی و فعالیّت حنفیان شرقی این دوران در دسترس ما قرار می‌دهند. فقط در یک مورد خاص به اسلام آوردن ترکها اشاره شده است. گفته‌اندکه ابوعمران سمرقندی، معروف به مبلّغ وصوفی پشمینه پوش حنفی، پنجاه هزار کافر را مسلمان کرده است.[۱] به احتمال قریب به یقین وی اهل عرفان عملی بوده است. امّا دلیلی

به بعد، ۶۴۷ به بعد).

در میان مکاتب فقهی اهل سنّت حنفیان علنی تر از بقیه حبّ به علی داشتند و حتی از شیعیان متأثر بودند. عبدالجلیل راجع به حنفیهای خراسان، ماوراء النّهر، غزنه و ترکستان می‌گوید: «ایشان مقام و منزلت خاندان پیامبر را تأیید می‌کنند» (النقد، ص ۴۹۳). احتمالاً این سخن تاحدّی از آرزوهای عبدالجلیل در ایجاد همیاری بین شیعیان و حنفیان شرقی سرچشمه می‌گیرد. شواهدی دایر بر اینکه حنفیان شرقی در اعتقادات خود بیش از سنّیان دیگر از علی علیه‌السلام حمایت کرده باشند وجود ندارد. اما احساسات کلّی علی دوستی در میان حنفیان دیده می‌شود. مهیّا بودن نسبی زمینه برای پذیرفتن مذهب شیعه از سوی حنفیان و عزّت و احترام ترکها به علی علیه‌السلام و آل علی علیهم‌السلام در این دوران باید که گسترش متعاقب تمایلات گوناگون شیعی را در میان برخی از ترکها فراهم آورده باشد.

۱- ابن ابی الوفاء، ج۲ ص۲۶۰، از مآلی الفتاوی ناصر الدین سمرقندی که در سال ۱۱۵۴/۵۴۹ به اتمام رسید نقل می‌کند. ابن ابی الوفاء جزئیات بیشتری راجع به تاریخ زندگی ابوعمران ذکر نکرده است.

به هنگام ارزیابی امکان نقش صوفیان در مسلمان کردن ترکها باید موّفقیّت صوفیهٔ ماوراءالنهر را در این دوران مورد توجّه قرار داد. ظاهراً کرامیّه مهمترین و منسجم‌ترین گروه متصوّفه بوده‌اند. به گفتهٔ مقدسی (ص۳۲۳) آنها در فرغانه، خُتّل و سمرقند خانقاههایی داشته‌اند. متکلّمان ماتریدی ماوراء النهر که عقاید کرامیّه را بدعت می‌دانستند با دیدگاههای آنان نیک آشنا. بودند و کراراً به ردّ آن می‌پرداختند. (شایان ذکر است که مقصود از کلمهٔ «المتقشّفه»، کسانی که به ریاضیت و سرکوب نفس می‌پردازند، و ابوشکور سالمی و ابوالمعین نسفی مکّرراً آن را به کار می‌برند، خصوصاً زهّاد کرامیّه است. ابوشکور در یک جا صریحاً از «متقشّفه من الکرامیّه» سخن می‌گوید و عقاید منسوب به آنان همان عقایدی است که به طور مرتّب در منابع دیگر به کرامیّه نسبت داده می‌شود) می‌توان احتمال داد که کرامیّه در فعّالیّتهای تبلیغی در میان ترکها شرکت داشتند، اما ظاهراً زیاد موفّق نبوده‌اند. موفّقیّت کرّامیّه که ظاهراً در دوران سامانیان بطور کلّی از زحمت تعصّب در امان می‌زیستند در زمان فرمانروایی ترکها سخت به خطر افتاد البتّه پس از مدّت کوتاهی که محمود غزنوی از آنان حمایت کرد (رک:

Bosworth, «The Rise of the Karamiyya, Khurasan» M W 50 [1960], PP. 8ff

کرامیّه، شیعیان و اشاعره در دوران حکومت طغرل بک بر روی منبرها مورد سبّ و لعن قرار می‌گرفتند. (در حالی که بیشتر منابع فقط از لعن اشعریها و «مبتدعه» یاد می‌کنند؛ عبدالغافر (ص ۶۸) در تذکره‌اش راجع به خطیب علی بن حسن صندلی می‌گوید که او فرقه‌های مختلف مسلمان را لعن کرد و اشاره می‌کند که کرامیّه (اصحاب ابی عبدالله) و اشاعره هدف اصلی او بودند. ابن اثیر (ج ۱۰، ص ۲۱) می‌گوید رافضیّه مورد لعن قرار گرفتند). به گفتهٔ بزّدوی (اصول ص۷۶) دست کم یک فرقه از کرامیّه در ماوراء النّهر، یعنی هیصمیّه، در زمان او، عقاید خود را از خوف مرگ علناً رد کردند.

صوفیان دیگری نیز در ماوراء النّهر بودند که ظاهراً با مذهب رسمی ماتریدی حنفی در قرن ۴/۱۰ پیوندی نزدیک داشته‌اند. حکیم سمرقندی (ف ۹۳۳/۳۴۲) مؤلّف اثری دربارهٔ آداب تصوّف (رک: کلاباذی، التعرّف بمذهب اهل التصوّف، تصحیح آربری، ص ۱۲) یکی از شاگردان ماتریدی و قاضی

وجود ندارد که بتوان به وفاداری او نسبت به مکتب رسمی ماتریدی حنفی سمرقند تردید کرد.

علاقهٔ شدید ماتریدیّه به مباحث کلامی لازم برای مسلمان کردن ترکها ظاهراً، از غلط خواندن عبارتی از کتاب فقه الابسط آشکار می‌شود که در آثار ماتریدیّه از آن اقتباس شده است. ابومطیع بلخی، مؤلّف این کتاب در این عبارت می‌گوید که از ابوحنیفه پرسیدم وضعیّت فرد مسلمان در سرزمین شرک که به طور کلی اسلام را قبول دارد اما نسبت به قرآن جاهل است یا یکی از تکالیف دینی اسلام را تصدیق نمی‌کند چیست؟ ابوحنیفه پاسخ داد که چنین شخصی مؤمن است.[۱] عبارت «فی ارض الشرک» در آثار ماتریدیّه با کمی تغییر در کتاب به صورت «فی ارض الترک» در آمده است.[۲] گرچه بعید نیست ابومطیع (ف ۱۹۹/۵ - ۸۱۴)، که خود اهل بلخ بود، راجع به سرزمین ترک از ابوحنیفه سؤال کرده باشد، به احتمال قریب به یقین بحث کاملاً نظری او با ابوحنیفه در کوفه حول سرزمینی کلاً خارج از دسترس اسلام به طور کلی بوده است. بنابر این نظر ابوحنیفه در ماوراء النهر با وضعیت اسلام در سرزمین ترکان در آن نخستین ایام اسلام آوردن ایشان کاملاً صدق می‌کرد. هر یک از اهالی ترک می‌توانست وفاداری خویش را به اسلام اعلان دارد، بدون آنکه بتواند یا بخواهد مسائل پیچیده عبادی و فقهی آن را فراگیرد. موافق این سخن ابوحنیفه، در این شرایط، وی به معنای دقیق کلمه مؤمن به شمار می‌آید. با عنایت به پیامدهای قرن ۱۱/۵ بسیار محتمل به نظر می‌آید

شهر سمرقند بوده است (لکنوی، ص ۴۴). ابوعمران سمرقندی اگر اهل تصوّف عملی باشد احتمالاً به همان مکتب تصوّف وابسته بوده است. ابوبکر کلاباذی بخاری، صوفی ماوراءالنهری (ف ۳۸۰/۹۹۰) که خود فقه و کلام حنفی آموخته بود آرای کلامی متصوّفه را در کتاب التعرّف بمذهب اهل التّصوف بر حسب کلام ماتریدی مطرح می‌کند. گرچه او به بعضی از اختلافات متصوّفه با مذهب ماتریدی آگاه است و بر آن اصرار می‌ورزد، حنفیان بعدی ادّعا کرده‌اند که آرای کلامی مطرح شده در کتابش با آرای آنان موافق است (رک. ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۲۷۲، لکنوی ص ۱۶۱. ابومعین نسفی، به نقل تنسی، *IFD* ۱۹۵۵، ص ۱۱). پیداست که نقش این گونه تصوّف به هیچ وجه در مسلمان کردن ترکها با نقش و منافع ماتریدیهای رسمی حنفی در سمرقند تضاد ندارد. به نظر نمی‌رسد تمایزی که پرتیسک بین نمایندگان اسلام رسمی و غیر رسمی قائل است بر هیچ حقیقتی منطبق باشد. این عقیدهٔ او که نمایندگان اسلام غیر رسمی در مقابل مذهب رسمی [ارتدوکس]، از بر اُفتادنِ سامانیان به دست قرخانیان حمایت نشان داده‌اند مبتنی بر تفسیر شخص وی است از گزارش هلال صابی (*ZDMG*,1951,P.299).

۱ـ الفقه الابسط در کتاب العالم و المتعلّم، تصحیح، م. ز کوثری، ص ۴۲.

۲ـ شرح الفقه الاکبر در الرسایل السّبعه فی العقاید، حیدر آباد، ۱۹۴۸ ص ۸. معلوم است که این شرح به خطا به ماتریدی نسبت داده شده است و به احتمال زیاد به ابولیث سمرقندی یا به یکی از شاگردانش که عقاید ابولیث را نوشته است باز می‌گردد. این عبارت در کتاب اشارات المرام کمال الدین بیاضی ، تصحیح یوسف عبدالرزّاق نیز به همین شکل ثبت شده است.

که نمایندگان مکتب سمرقند نقش بارزی در مسلمان کردن ترکها ایفا کرده باشند.

با توجّه به احتمال وجود چنین نقشی از مذهب ماتریدی، پی بردن به این مطلب حایز اهمیت خواهد بود که ابومنصور ماتریدی در سمرقند کاملاً در چهارچوب نصوص مذهب حنفی قرار داشته است. برخلاف اشعری، که از قبال همان گروهی که می‌کوشید با دلایل عقلی از عقاید شان دفاع کند، یعنی حنبلیان، مردود دانسته شد، ماتریدی با مکتب خود، به جز در مسائل فردی کم اهمیّت، مخالفت یاران حنفی‌اش را در سمرقند برنینگیخت.[۱] در گزارش نسفی از تاریخ این مکتب، ماتریدی تنها در مقام نمایندهٔ برجسته‌ای از نحلهٔ محدّثان قدیمی‌تر نمایان می‌شود. براساس اطّلاعات نسبتاً دقیق نسفی عقیده به بعضی از اصول اعتقادی خاص ماتریدیّه دو نسل پیش از ابومنصور ماتریدی در سمرقند وجود داشته است[۲]. ماتریدی نظام کلامی خود را بر پایهٔ تعالیم ابوحنیفه، به‌گونه‌ای که به سمرقند منتقل شده بود، بنیان نهاد. بدین سان، ماتریدیّه بعدها آیین خود را اساساً همان آیین خاص ابوحنیفه معرّفی کردند[۳]؛ این واقعیّت، بدون تردید، امکان پذیرش ماتریدیّه را در میان حنفیهای دیگر فراهم آورد و وسیلهٔ مؤثّری برای مبارزه با نفوذ معتزله در میان آنان بود.[۴] بدین ترتیب کاملاً قابل توجیه است که چرا ماتریدیّه بیشتر دربارهٔ مذهب علمای سمرقند سخن می‌گویند تا مذهب ماتریدی. نقش برجستهٔ این مکتب در مسلمان کردن ترکها، وقتی کمتر شگفت‌انگیز است که نمایانگر اجماع

۱ـ یکی از مسائل مورد بحث بین ماتریدی و معاصرش ابوالحسن علی بن سعید روستغفانی این بود که آیا ممکن است مجتهد در فتوای خود در مسائل شرعی اشتباه کند یا خیر؟ رک: (Götz,*Islam*,xli,28f)

۲ـ تبصرة الادلّة، نقل از تنسی، *IFD* ۱۹۵۵، ص ۳ به بعد.

۳ـ به همین سبب، عبدالجلیل رازی هنگامی که از حنفیانی سخن می‌گوید که «در اصول دین و فروع شریعت بدون قید و شرط از مذهب ابوحنیفه» پیروی می‌کنند ظاهراً مقصودش ماتریدیّه است، بر خلاف کرامیّه، معتزله و نجّاریّه که تنها از مذهب فقهی و عملی ابوحنیفه پیروی می‌کردند. (النّقد، ص ۷۴). کرامیّه در فقه در واقع نظری مخصوص به خود داشتند که، مع الوصف، کاملاً به مذهب حنفی نزدیک بود (رک: مقدسی، ص ۴۰ به بعد و ص ۳۶۵). سید مرتضی ابن داعی بین کرامیّه که ازمذهب فقهی ابوعبداللّه بن کرام پیروی می‌کردند و دیگران که پیرو مذهب فقهی ابوحنیفه بودند تفاوت قایل می‌شود (تبصرة العوام، ص ۷۶). او می‌گوید بعضی از کرامیهٔ گور و سند حنفی مذهب بودند(ص ۹۱).

۴ـ بدین ترتیب در سال ۵۳۸/۴ـ۱۱۴۳ یکی از حنفیان بغداد چنین اعلام می‌دارد: «شافعی باش اما اشعری نباش؛ حنفی باش اما معتزلی نباش، حنبلی باش اما تشبیهی نباش» (ابن جوزی، ج ۱۰ ص ۱۰۶). نسبت هیچ یک از این مذاهب سزاوار نکوهش به بانیان مکاتب رسمی باز نمی‌گردد. محمد بن محمدبن شهاب کردری ماتریدی می‌گوید معتزله ادّعا می‌کنند که فقه الاکبر و کتاب العالم و المتعلّم از آثار ابوحنیفه نیست، زیرا بیشتر اصول اهل سنّت و جماعت صراحتاً در آنها بیان شده است. آنها ادّعا می‌کنند که کتاب اخیر تألیف ابوحنیفهٔ بخاری است و امام ابوحنیفه معتزلی بوده است (ابن بزّاز کردری، مناقب الامام الاعظم، حیدرآباد ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۱۰۷ به بعد؛ البیاض، ص ۲۳).

علمای حنفی سمرقند باشد که مرکز آن در ماوراء النهر بود و نه صرفاً مذهبی جدید التأسیس از عالمی خاص.

اگر آیین مکتب سمرقند را ترکهای آسیای مرکزی عموماً پذیرفته باشند، توضیحی بیش از این نمی‌طلبد که چرا این مکتب ناگهان توجّه متکلّمین دیگر اسلامی، خصوصاً اشاعره را برانگیخت، آنهم در اوایل عصر سلجوقیان، هنگامی که ترکها به سمت مرکزی‌تر قلمرو اسلامی پیش رفتند. اندیشهٔ حاکمیّت مطلق، حنفیان ترک و ماوراء النّهر را همانند مالکیان مغرب و اندلس ستیزه جو و بی تحمّل ساخته بود. اکنون این بی تحمّلی نسبت به شافعیّه ابراز می‌شد که در ماوراءالنهر دست کم اقلیّتی [1] به شمار می‌آمدند و در خراسان و نواحی دیگر ایران بزرگترین رقیب حنفیان بودند. وانگهی، شافعیّه در خراسان عمدتاً اشعری مذهب بودند. متکلّمان مکتب سمرقند در این زمان به همان اندازه با اشاعره مخالف بودند که با معتزله. آنان اشاعره را وابسته به اهل سنّت و جماعت نمی‌دانستند.[2] از باب نمونه، ابوشکور سالمی برخی

۱ـ به گفتهٔ مقدسی (ص ۳۲۳) اهل شاش، ایلاق، طراز و منطقهٔ مزروعی اطراف بخارا شافعی مذهب بودند. یاقوت (ج۳، ص ۳۳۳) تسلّط شافعیّه در شاش را مدیون کوششهای ابوبکر محمد بن علی قفّال (ف۹۷۶/۳۶۵)، عالم بزرگ شافعی آن شهر می‌داند. پیش از او برخی از علمای حنفی مانند ابوعلی احمد بن محمد شاشی (ف ۹۵۵ـ۶/۳۴۴)، ابن ابی الوفاء ج ۱ ص ۹۸ به بعد، و نیز اسحاق بن ابراهیم شاشی (ف ۹۳۷/۳۲۵)، ابن ابی الوفاء، ج۱ ص ۱۳۶ به بعد، با نسبت الشّاشی ذکر شده‌اند. یکی از علمای حنفی طرازی الاصل، محمد بن علی طرازی (ف ۱۱۴۰ـ۱/۵۳۵) بود. ابن ابی الوفاء، ج۲، ص ۱۶۰. شافعیّه در قرن ۴/۱۰ در شهر نَسفَ نیز کاملاً معروف بودند. محمد بن طالب نسفی، امام شافعیّه در سال ۹۵۰ـ۱/۳۳۹ در نسف وفات یافت (سبکی ج۳ ص ۶۵). محمد بن سفیان اُسبانکطی شافعی (ف ۶ـ ۷/۳۷۵ ـ ۹۸۵) قاضی نسف بود (سبکی، ج۳ ص۱۶؛ سمعانی، ص۲۹۷).(ابوالحسن سعید اسبانکطی در قرن ۴/۱۰ در سمرقند و در محضر عالمی شافعی مذهب فقه آموخت، سمعانی، ص ۲۹۷) در قرن ۵/۱۱ فقیه شافعی ابوطاهر عبدالرحمان بن احمد، زادهٔ اصفهان، در این شهر به تعلیم و تعلّم مشغول بود وثروت زیادی در آنجا اندوخت. وی سپس به اصفهان رفت تا در مورد مصادرهٔ اموال احمد خان قرخانی به سلطان ملکشاه شکایت کند. ابوطاهر او را به فتح ماوراءالنّهر تشویق کرد. بدین ترتیب ابوطاهر مسؤول فتح سمرقند در سال ۱۰۸۹/۴۸۲ به دست ملکشاه دانسته شد. هنگامی که دو سال بعد در بغداد وفات یافت، نظام الملک و بزرگان حکومت در مراسم تدفین او شرکت کردند (ابن جوزی، ج ۹ ص۵۸ به بعد؛ ابن اثیر، ج ۱۰ ص ۱۱۳، ۱۳۵؛ سبکی، ج۳ ص۲۲۱). در حدود همین دوران ادریس بن حمزة ابن علی شامی، فقیه بزرگ شافعی فلسطینی، از رمله به سمرقند رفت، در آنجا سکونت گزید و در مسجد المناره به تدریس پرداخت، سپس با علمای حنفی آن شهر به بحث و جدل پرداخت. شامی در سال ۱۱۱۱/۵۰۴ وفات یافت (ابن جوزی، ج ۹، ص ۱۶۸ به بعد؛ ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۳۴۰؛ سبکی ج۴، ص ۲۰۲).

۲ـ ویژگی خاص نحوهٔ برخورد حنفیان ماوراء النّهری در گزارش زیر از سید مرتضی بن داعی آمده است. (تبصرة العوام ، ص ۹۳ به بعد). ابوعصمت عبدالواحد بن زید بخاری در کتاب الاصول فی التوحید، این حدیث معروف نبوی را راجع به هفتاد و سه فرقه‌ای که تنهایکی از آنها نجات خواهد یافت مورد بحث قرار

از معتقدات اشاعره را صریحاً کفر می‌دانست.[۱]

می‌دهد. او حدیث دیگری را ذکر می‌کند که می‌گوید این فرقه منجیه به دوازده گروه منشعب می‌شود که یازده گروه آن گمراه‌اند. ابوعصمت، که خود این نظر را رد می‌کند، می‌گوید برخی از حنفیها بر آنند که مقصود پیامبر از این گروههای گمراه، اوزاعی، مالک، شافعی و پیشوایان دیگر سنّی بوده است. به تعبیر دیگر، تنها فقه ابوحنفیه و پیروانش برحق اند. در حالی که پیامبر فقه و احکام عملی همه سنّیان دیگر را خطا دانسته و محکوم فرموده است، گرچه آنان به سبب ارتکاب این خطا به دوزخ نروند.

تهدیدی بزرگ برای وحدت جامعهٔ اهل سنت، نظریّه‌ای بود درباب احکام عملی که برخی از علمای حنفی شرقی تعلیم می‌دادند. مکحول بن فضل نسفی (ف ۳۱۸/۹۳۰) گزارش داده بود که براساس فتوایی از ابوحنیفه بالا بردن دستها در رکوع و بلند کردن سر در نماز، نماز را باطل می‌کند. ابوالیسر بَزْدَوی (ف ۴۹۳/۱۱۰۰) یکی از نمایندگان متنفّذ حنفیه ماوراءالنّهر، با تکیه بر این فتوی چنین تعلیم می‌داد که جایز نیست حنفیان در نماز از فردی شافعی تقلید کنند. برخی نظر ابوالیسر را می‌پذیرفتند، امّا عمر بن عبدالعزیز بن مازه (ف ۵۳۶/۱۱۴۱) قاضی بخارا و نیشابوری الاصل (او «شیخ» مؤلّف کتاب المحیط است که ادّعا می‌کرد مکحول نسفی مجهول و بدین ترتیب گزارشهایش غیر قابل اعتماد است، لکنوی، ص ۲۱۶) و نیز ظاهر الدّین محمد بن علی بخاری (ف۶۱۹/۱۲۲۲) محتسب بخارا و مؤلّف فوائد الظهیریه، با نظر ابوالیسر مخالف بودند. این بحث در ماوراء النّهر که حنفیها انگیزهٔ کمتری برای پیروی از یک امام شافعی داشتند تقریباً باید بحثی طلبگی بوده باشد. ابوالیسر به گونه‌ای که از جهت گیری‌اش در کتاب اصول الدین بر می‌آید به طور کلی خود مظهر وحدت سُنّی بود. همچنین تأکید شده است که او در ارتباط با عقاید خود آرای شافعیان را بی‌اعتبار نساخت. با این حال این مطلب به فراموشی سپرده نشد، بلکه حسام الدین سغناقی (ف ۷۱۱ یا ۷۱۴ / ۱۳۱۱ یا ۱۳۱۴) که در اصل اهل ترکستان بود و در بخارا به تحصیل پرداخت و سپس در بغداد، دمشق و حلب به تعلیم مشغول شد، دوباره آن را مطرح کرد. سیجناقی نیز به نظر ابوالیسر، به سبب آنکه گزارش مکحول را خلاف قاعده می‌داند، اهمیّت نمی‌دهد. (رک: لکنوی،ص ۲۱۶ به بعد). در سال ۱۳۴۷/۷۴ امیر کاتب اتقانی عالم حنفی که اصلاً اهل اتقان فاراب بود وارد دمشق شد و برای بی اعتبار ساختن امام شافعی در مسجد با بلند کردن دستهایش نمازش را شکست و امام شافعی را به باد ملامت گرفت و به این ترتیب مردم را تحریک کرد. سپس کوشید نایب حاکم دمشق را ترغیب کند که بالا بردن دستها را در نماز رسماً ممنوع سازد تا نماز حنبلیان باطل نشود. بدین ترتیب تقی الدّین سبکی بر آشفته شد و رساله‌ای در ردّ اعتماد برگزارش مکحول نوشت. اما اتقانی پاسخی نوشت و از صحّت آن دفاع کرد. نایب حاکم دمشق مدّتی آن رابه گوش گرفت اما بعد معلوم شد که نفوذ سبکی بیشتر است. اتقانی مجبور شد به مصر عزیمت کند. وی در این شهر تعصّب خود را نسبت به شافعیها آشکار کرد. (لکنوی، ص ۵۰ به بعد). نظر ابوالیسر حنفیان بعدی راکه به تصوّر برابری چهار مذهب اهل سنّت خو گرفته بودند برانگیخت. لکنوی ردّ سبکی را بر آن دسته از اعضای مکتبش که اجازه دادند گزارش مکحول آنان را بفریبد می‌ستاید (لکنوی، ص ۲۱۶).

۱ـ قالت الاشعریّة و الکرامیّة من لَم یخلق (یعنی اللّه) الخلق لم یکن خالقاً و هذاکفر. شرح الفقه الاکبر، نیز کتابی است که مجادلات سختی بر ضدّ آیین اشعری در آن وجود دارد. مخالفت حنفیان با اشاعره، به گونه‌ای که ام. الارد بدان اشاره کرده است تا حدّی از این حقیقت ناشی می‌شود که اشعری در کتاب ابانه گزارشهای گوناگونی را دایر بر اینکه ابوحنیفه مخلوق بودن قرآن را تعلیم داده است نقل می‌کند. .

(*M.Allard,La Probieme des Attributs Divins*,p.76,n.6) بر طبق برخی از این گزارشها که اشعری از حوزه‌های اصحاب حدیث کوفی دریافت کرده بود، حمّاد ابن ابی سلیمان، استاد ابوحنیفه، وی را مشرک ومحکوم‌دانسته بود. بنابر گزارشی دیگر قاضی ابن ابی‌لیلا ابوحنیفه را وادار ساخت تا توبه کند، هر چند که این توبه کاملاً ظاهری بود (اشعری، ابانه، حیدرآباد، ۱۹۴۷ ص ۲۹). بعدها حمله‌های شدیدتر غزالی،

آیین ستیزه جوی حنفیان ترک، امرا و سربازان عادی، تنفّر آنها از مذهب شافعی، و خصومت آشکارشان نسبت به آیین اشعری و نیز واکنش نیرومندانهٔ شافعیان، از جمله مسائل عمده در اوضاع دینی دوران سلجوقیان به شمار می‌آیند. طغرل‌بک در حالی که حکومت خویش را در سرزمینهای تازه فتح شده نظم و نسق می‌داد، سیاستی اتّخاذ کرد که شعایر حنفیان را در مساجد جامع به پا دارد و قضات حنفی را در تمام شهرهای مسکونی تحت قلمرو خود منصوب کند او در نیشابور ابوعثمان صابونی، خطیب شافعی مسجد را عزل کرد و یکی از حنفیان را به جای وی گمارد؛ لذا شعایر دینی و سنّتی شافعی به شعایر حنفی تبدیل شد.[۱]

اشعری شافعی مذهب، به ابوحنیفه در کتاب المنحول که یکی از نخستین رساله‌ها درباب اصول فقه است و او آن را به استادش جوینی تقدیم کرده است، تنفّر بیشتری را در میان حنفیان به وجود آورد. رک:
(M.Bauyges,*Essai de Chronologie des Ocuvres de al-Ghazali*, pp. 8f,)
عبدالرحمان بدوی، مؤلّفات الغزالی، ص ٦ به بعد). محمد بن عبدالستّار کردری (ف ۱۲۴۴/۶۴۲) ردّی بر منحول نوشته است. (رک: به نقل قولهایی از این اثر در کتاب عبدالرحمان بدوی، ص ۱۳ به بعد). به گفتهٔ لکنوی (ص ۱۷۷) کردری در بعضی جاها از شافعی و پیروانش بدگفته است، امّا این عمل بسیار کوچکتر از آن بوده است که غزالی در افترا نسبت به ابوحنیفه انجام داده بود. منحول نیز اعتراض امیرکاتب اتقانی (ف ۱۳۵۷/۷۵۸)، اهل جدل را به غزالی نقل کرده است (لکنوی، ص ۵۰ به بعد). با این حال در سال ۱۴۴۸/۸۵۲ محمد کاتب، یکی از صاحب منصبان حنفی مذهب، به سبب بدگویی از شافعی و غزالی در قاهره محکوم و مجازات شد (ابن تغریبردی، حوادث الدّهور، تصحیح و. پوپر. ص ۲۹). سرانجام، با بیشتر شدن تمجید از غزالی، شایع شد که یکی از معتزلیان به نام غزالی کتاب منحول را نوشته است، نه غزالی معروف (بروکلمن *GAL*، ضمیمه ۱، ص ۷۵۹؛ بدوی ص ۸ به بعد).

۱ـ رک: عبدالغافر، ص ٦٨٧؛ابن عساکر، تبیین، ص ۱۰۸. عبدالغافر می‌گوید مناصب خطیب و رئیس را بیشتر شافعیان داشتند، در حالی که قاضی بنابر سنّت حنفی بوده است. ریاست و خطابت در آن زمان از شافعیان گرفته شد. گروهی از حنفیان پیش از آنکه علی بن حسن صندلی به مقام خطیب الخطبا منصوب شود، مقام خطیب را به خود اختصاص دادند. دستور سبّ اشعری در سال ۱۰۵۳/۴۴۵ را صندلی صادر کرد. از آنجا که صابونی (در بارهٔ او، رک: صریفینی، ص ۲۸ به بعد؛ سبکی ج۳ ص ۱۱۷ به بعد؛ (Bosworth,Ghaznavids index S.V.) درسال ۱۰۳۵/۴۲۶ خطیب شد و به گفتهٔ عبدالغافر حدود بیست سال این پست را داشت، نباید مدّت زیادی قبل از انتصاب صندلی عزل شده باشد. مقدسی شافعی بودن خطبا را در نیشابور، در دوره‌های نخستین، تأیید کرده است. با این حال، اقامه بر طبق رسوم حنفی خوانده می‌شد (مقدسی، ص ۳۲۳). از سوی دیگر عبدالغافر در این سخن خود که ریاست بنابر سنّت در دست شافعیه بوده است به خطا می‌رود. قبل از دوران سلجوقیّه ریاست در اختیار اعضای خاندان میکالی بود (Bosworth,*Ghaznavids*, PP. 179 ff). با این حال، طغرل بک در دوران نخستین حکومتش در نیشابور شافعیان را به ریاست منصوب داشت. در آن روزگار که ضربهٔ سهمناکی بر پیکر شافعیان نیشابور وارد ساخت، یعنی در سال ۱۰۵۳/۴۴۵، فراتی شافعی (ابوالفضل احمد بن محمد؟ صریفینی ص ۲۸۷) مقام ریاست داشت و قبل از او (؟) ابوسهل محمد بن موفّق شافعی (رک، سبکی ج ۳ ص ۸۵ به بعد؛ صریفینی، ص ۱۹۲) عهده دار این مقام بود. در این هنگام طغرل بگ، ابونصر احمد بن محمد بن صاعد راکه از خاندان صاعدی حنفی بود (صریفینی، ص ۳۳ به بعد؛ ابن ابی الوفاء، ج۱، ص ۱۰۵؛ لکنوی ص ۳۴ به بعد؛ ابن

طغرل‌بگ در ری با ساختن مسجد جامع تازه‌ای برای حنفیان[۱] به تقویت آنها پرداخت و ابوالحسن اسماعیل بن سعید[۲] حنفی و بعد از و برادر زاده‌اش ابوسعید یحیی بن محمد از خاندان صاعدی نیشابور را به عنوان قاضی القضاة خود نصب کرد.[۳] اصفهان و همدان یعنی مقر سلاطین سلجوقی ـ که پیش از عصر سلجوقیان حنفیها د رآنجا نبودند یا اهمیت چندانی نداشتند ـ ، اجتماعات حنفی بزرگی را درخود جای دادند، گرچه حنفیان در اقلّیّت باقی ماندند.[۴] طغرل بگ در اصفهان یک قاضی القضاة حنفی مذهب منصوب کرد و ادارهٔ مسجد

جوزی، ج ۹، ص ۴۹ به بعد؛ ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۱۲۰) به مقام رئیس الرّؤساء منصوب کرد. به گفتهٔ عبدالغافر، ابونصر مخالفت گروههای دینی دیگر را برانگیخت که بدین ترتیب نظام الملک بلافاصله پس از مرگ طغرل‌بگ او را خلع کرد و به عنوان سفیر او را به ماوراء النّهر فرستاد. وی در دوران فرمانروایی ملکشاه به سمت قاضی القضاة نیشابور منصوب شد. و در سال ۱۰۸۹/۴۸۲ از دنیا رفت.

۱ـ جامع طغرل، رک: عبدالجلیل رازی، النّقد، ص ۴۰۵، ۵۹۸. شهر ری در زمان مقدسی فقط یک مسجد جامع داشت که ائمّهٔ حنفی و شافعی بنوبت در آن نماز می‌گزاردند (مقدسی، ص ۳۹۱)؛ گرچه اکثر ساکنان آن حنفی مذهب بودند (ص ۳۹۵). در زمان عبدالجلیل رازی سه مسجد جامع وجود داشت که دو مسجد آن ازحنیفها بود و مسجد دیگر در ناحیهٔ روضه به شافعیان تعلّق داشت. ظاهراً معلوم نیست که این مسجد در چه زمانی ساخته شده است. از آنجاکه از مسجد طغرل بک پیش از عبدالجلیل در هیچ منبع شناخته شده‌ای نام برده نشده است، قاعدتاً از نظر تاریخی سلطان طغرل بن محمد باید سازندهٔ آن باشد. اما با اطمینان می‌توان گفت که او نیز سازندهٔ آن نبوده است، زیرا در طول دوران حاکمیّت کوتاهش (۵۲۹ ـ۵۲۶/ ۳۴ـ۱۱۳۲) ارتباط چندانی با وی نداشت. از سوی دیگر، طغرل بگ سالها در شهر ری سکونت کرده بود. ابن جوزی (ج ۸، ص ۱۵۱) فعّالیتهای عمرانی او را در ری با تعبیراتی کلّی ذکر کرده است. عمادالدین اصفهانی او را به کسی که «شیفتهٔ ساختن مسجد است» وصف می‌کند و از وی نقل می‌کند که گفته است: «اگر قصری بناکنم که درکنار آن مسجد بر پا نسازم در پیشگاه خداوند شرمسارم» (بنداری، تواریخ آل سلجوق، تصحیح، هوستمه، ص ۲۷). مدرسهٔ سلطان طغرل در همدان، آن مدرسه‌ای که ابوالیمن کندی (ولادت ۱۱۲۶/۵۲۰) در آن به تحصیل فقه می‌پرداخت (رک: ابن ابی الوفاء، ج ۱،ص ۲۴۶ به بعد) باید همان مدرسه‌ای باشد که سلطان طغرل بن محمد ساخت و پس از مرگش در سال ۱۱۳۴/۵۲۹ در آنجا مدفون شد (رک: بندری، ص ۱۷۲؛ راوندی راحة الصدور، تصحیح محمد اقبال، ص ۲۰۹).

۲ـ در بارهٔ اسماعیل (ف ۱۰۵۱/۴۴۳) رک: صریفینی، ص ۳۹؛ ابن ابی الوفاء ج ۱، ص ۱۵۱ به بعد. پیش از مرگش با حفظ سمت قضاوت به نیشابور منتقل شد. طغرل او را با عنوان سفیر به فارس فرستاد اما در میانهٔ راه از دنیا رفت.

۳ـ در مورد ابوسعید یحیی (ف ۱۰۶۸/۴۶۰)، رک: عبدالغافر ص ۹۶۷؛ صریفینی ص ۱۴۲۷؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۲۱۵ به بعد. ظاهراً پیش از آنکه طغرل‌بگ او را به شهر ری منتقل کند قاضی شهر نیشابور بوده است. طغرل بگ در سال ۱۰۶۱/۴۵۳ ابوسعد را به عنوان نمایندهٔ خود به بغداد فرستاد تا در باره ازدواج سلطان با دختر خلیفه القائم گفتگو کند (بنداری، ص۱۹؛ ابن جوزی، ج ۸، ص ص ۲۱۸ به بعد؛ ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۱۲ به بعد). طغرل در سال بعد برادر ابوسَعْد یحیی، ابونصر احمد، رئیس الرؤُسای نیشابور را در مقام سفیر خود به سوی خلیفه فرستاد (ابن جوزی، ج ۸، ص ۲۲۴ به بعد).

۴ـ در زمان مقدسی شعایر مذهبی حنبلی در اصفهان رواج یافت و تعدادی از فقهای حنبلی و شافعی در

جامع آن را به دست حنفیان سپرد.[۱] در بغداد چندی پس از اوّلین ورود طغرل به این شهر، ابن ماکولا، قاضی القضاة شافعی وفات یافت و با مداخله کندری، وزیر طغرل، ابوعبدالله دامغانی حنفی به جای وی منصوب شد.[۲]

این اقدامات موافق حنفیان را، که عمدتاً به منافع شافعیان لطمه می‌زد، باید اقداماتی به شمار آورد که در محدودهٔ اختیارات عادی سلطان قرار داشته است. مع الوصف طغرل بگ پا را از این فرانهاد و عزم خویش را بر سرکوب شافعیان آشکار نشان داد. در سال ۱۰۵۳/۴۴۵ دو سال پیش از ورودش به بغداد فرمان معروف خود را مبنی بر لعن اشاعره بر منبرها صادر کرد.[۳] اشاعره، خصوصاً ابن عساکر، به دلایلی موجّه کوشیده اند علّت صدور این فرمان را کینه‌های شخصی کندری، وزیر طغرل بک، بدانند.[۴] اما از نامهٔ ابوالقاسم قشیری، یکی از قربانیان شکنجه‌های بعدی اشاعره، که در آن علناً از اشعری دفاع می‌کند، آشکار می‌شود که طغرل بگ مستقیماً در این ماجرا دست داشته است.[۵] هدف طغرل بگ آن بود که، بدون توجّه

آنجا وجود داشتند (فقهاء من الفریقین، مقدسی ص۳۹۵). در همدان مردم پیرو اصحاب حدیث بودند (ص ۳۹۵). عبدالجلیل رازی می‌گوید که اقوام حنفی زمان او در اصفهان، همدان و کرج در ادوار کهن نیز در این شهرها نمی‌زیستند (النقد، ص ۲۳۴) اما عموم مردم اصفهان و همدان در زمان او شافعی مذهب بودند (ص ۳۲۴).

۱ـ در بارهٔ قضات حنفی اصفهان، رک: ص به بعد. گزارشی از راوندی (ص ۱۸) تأیید می‌کند که مسجد اصفهان را در دوره سلجوقیان حنیفها اداره می‌کردند: هنگامی که نظام الملک وزیر (ابونصر احمد، فرزند نظام الملک معروف، حکومتش در سال ۵۰۴ ـ ۱۱۱۱/۵۰۰ـ۱۱۰۷ بود) به دلیل تعصّبش نسبت به شافعیان مسجد اصفهان را به آنها تحویل داد، سلطان محمّد امر کرد تا «سرها از تن جدا شوند» و سربازانی روانه کرد تا مقرّر دارند که قاضی بزرگ حنفی در مسجد خطبه ایراد کند.

۲ـ بنداری، ص ۱۱؛ مکدیسی، ابن عقیل، ص ۱۷۳. طغرل بگ با استقبال از دامغانی یک روز بعد از این انتصاب علاقهٔ شخصی خویش را بدان نشان داد و خلعتی به وی هدیه کرد (ابن جوزی، ج ۹، ص ۲۳ به بعد). این امر باعث شد ابن عقیل بعدها به فرزند ابوعبدالله دامغانی گوشزد کند که پدرش در رسیدن به این مقام مدیون عنایتهای حکومت ترکان ترکمن بوده، زیرا مذهب حنفی داشته است؛ در حالی که در حقیقت افراد لایق تری برای احراز این مقام وجود داشتند. (ابن جوزی، ج ۹، ص ۲۱۰).

۳ـ ابن جوزی، ج ۸ ص ۱۵۸ به بعد.

۴ـ ابن عساکر، تبیین ، ص ۱۰۸. نیز ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۲۱، سبکی، ج ۲، ص ۲۷۰. از سوی دیگر عبدالغافر اشعری (ص ۶۸) صندلی خطیب را سرزنش می‌کند. ابن عساکر، که در زمان حکومت نورالدین زنگی کتابت می‌کرده است، در سراسر کتابش با دفاع ازمذهب اشعری از هر گونه اشاره به تمایلات ضدّ اشعری سلجوقیان کاملاً خود داری می‌کند.

۵ـ سبکی عین این نامه را منعکس کرده است، ج۲، ص ۷۵۵ به بعد. ابن عساکر (تبیین، ص ص ۱۰۹ به بعد) همه عبارات را حذف و طغرل بگ را متّهم می‌کند. قشیری سعی کرد شخصاً طغرل بگ را متقاعد سازد که متّهم کردن اشعری به ارتداد دروغ بوده است. پاسخهای متناقض و طفره آمیز طغرل بگ نشان می‌دهد

به عواقب آنی و عاجل آن، شافعیان نیشابور را در برابر حنفیان تضعیف کند. سپس فرمان دستگیری و تبعید چهار نفر از شافعیان بزرگ شهر را صادر کرد.[۱] گرچه یکی از بدعتهایی که اشاعره متّهم بدان بودند بیشتر خصلت معتزلی داشت[۲]، مدرکی در دست نیست تا نشان دهد که معتزله، که اکثراً حنفی مذهب بودند، در این دوران متّهم به بدعت آوری شده باشند.[۳]

شکنجه و آزار اشاعره را پس از مرگ طغرل بگ، نظام الملک خاتمه داد که وزیر آلپ‌ارسلان، جانشین طغرل بود. ابوعلی منیعی، حامی توانگر شافعیان در نیشابور به مقام «رئیس» منصوب شد و آلپ ارسلان به او اجازه داد دومین مسجد جامع را که شافعیان بتوانند شعایر مذهبی خود را درآن برپا دارند، بنا سازد.[۴] بدین ترتیب سلطان موافقت کرد تاصدماتی

که وی با مباحث کلامی مورد بحث سر و کار نداشته است.

۱ـ سبکی، ج ۲، ص ۲۷۰، ج ۳، ص ۸۶. ابن عساکر دوباره از ذکر نقش طغرل بک چشمپوشی می‌کند.

۲ـ قشیری پنج اصل کفر آمیزی را که اشعری بدان متّهم شد ذکر می‌کند (سبکی، ج ۲، ص ۲۷۹ به بعد؛ رک: (S.de Laugier de Beaurecueil, «Esquisse d'une Biographie de Khwaja ´Abdallah Ansari», *MIDEO*, V [1958],P.69,n.1)

اصل پنجم «تکفیر عامّهٔ مردم» در شدیدترین شکل آن، از مذهب معتزله ناشی می‌شد (Cf.Van Ess,Erkrnn Tnislen re,PP.45ff)

کتاب ماتریدیّهٔ نخستین، شرح الفقه الاکبر، ج ۱ ص ۸ معتزله و اشاعره را به این کفر متّهم می‌کند. این کتاب چهارمین اصل کفر آمیز اشعریّه را که قشیری ذکر کرده است نیز محکوم می‌کند. و آن این اصل است که می‌گوید: «نُسخه‌های قرآن حامل کلام خداوند نیستند، بلکه فقط مشتمل بر عباراتی از آنند» (شرح الفقه الاکبر، ج ۱، ص ۲۰). دفاع متهوّرانهٔ قشیری از اشعری در مقابل این اتّهامات ممکن است ماتریدیّه را متقاعد کرده باشد، زیرا مؤلّفان بعدی ماتریدی این اتّهامات را تکرار نمی‌کنند. هر چند قشیری می‌کوشد سرچشمهٔ این پنج اتّهام را به آثار کرامیّه و معتزله نسبت دهد، سبکی در کتاب نونیه در بارهٔ همهٔ آنها به عنوان مسائل مورد اختلاف بین اشاعره و ماتریدیّه بحث می‌کند (رک: سبکی، ج ۲ ص ۲۶۵ به بعد).

۳ـ با این حال، هنگامی که طغرل بگ به قشیری می‌گوید اشعری در عقیده‌اش بدعت گذاری بدتر از معتزله است، شدّت عمل به خرج می‌دهد (سبکی، ج ۲، ص ۲۷۸). نمی‌توان به ابن عساکر (تبیین، ص ۱۰۸) و سبکی (ج ۲، ص ۲۷۱) که کندری وزیر طغرل متّکی بوده است، اعتماد کرد. عبدالغافر فقط می‌گوید که کندری به داشتن عقایدی ناپسند متّهم بود، زیرا بر اهل سنّت و جماعت آزار و اذیّت می‌رساند (صریفینی، ص ۱۲۹۷). ابن ابی الوفاء (ج ۱، ص ۳۵۷) در بارهٔ خطیب صندلی می‌گوید که او بر اساس آیین معتزله به مباحث کلامی می‌پرداخت (له یدٌ فی الکلام علی مذهب المعتزله). به هر حال، عبدالغافر او را به سبب تعصّب شدیدش در مخالفت با شافعیّه ملامت می‌کند، اما نمی‌گوید که وی معتزلی بوده است.

۴ـ در بارهٔ ابوعلی حسن بن سعد منیعی (ف ۱۰۷۱/۴۶۳)، رک: عبدالغافر، ص ۱۵ به بعد؛ نیز، رک: به مراجعی که مکدیسی ذکر کرده است، ابن عقیل، ص ۲۲۵، شماره ۵. منیعی پس از اتمام ساختمان مسجد نیز محرابی برای مصلّی در مجاورت مسجد میانده ساخت تا نماز دوعید مطابق با مراسم دینی شافعی در آن برگزار گردد. هنگامی که در این محراب نماز برگزار شد، مخالفان، که بدون شک حنفیان بودند و نماز عید را در محلّی برگزار نمی‌کردند، به سلطان در بارهٔ این بدعت اعتراض و شکایت کردند که این عمل به آشوب منجر خواهد شد. سلطان فرمان داد تا مصلّی را ویران سازند. منیعی با این کار مخالفت نکرد، چون بر آن بود

که بر شافعیان در دوران فرمانروایی طغرل بک وارد آمده است جبران شود، بدون آنکه امتیازات جدید حنفیان از آنها سلب شود. نظام الملک، خود در کتاب سیاستنامه دلبستگی فراوان این سلطان سلجوقی را به حنفیان بازگو می‌کند و تعصّب شدید وی را علیه شافعیان بیان می‌دارد. وی کراراً ناخشنودی خود را از داشتن وزیری شافعی‌ابراز می‌کرده است، نظام الملک اعتراف می‌کند که او در این اوضاع پیوسته در بیم و نگرانی به سر می‌برده است.[۱] و ظاهراً همین بیم از تمایلات ضدّ شافعی سلطان سلجوقی بود که نظام الملک را وادار ساخت تا برای حمایت از اشاعره در طول حکومت آلپ ارسلان با احتیاط کامل عمل کند. پس از مرگ آلپ ارسلان نظام الملک جرأت یافت اشعریها را دور خود جمع کند و حمایت سیاسی خویش را از آنان به طور علنی تر نشان دهد.[۲]

با این حال نظام الملک موفّق نشد دولت سلجوقی را ملزم سازد تا سیاستی دائمی را مبتنی بر بردباری و مدارا، در قبال اشعریان اتّخاذ کند. خصوصاً در زمان سلطان مسعود بن محمد اقدامات شدید تازه‌ای بر ضدّ اشاعره صورت گرفت. وقتی سلطان مسعود در سال ۱۱۴۲-۳/۵۳۷ وارد ری شد،[۳] دو شافعی بزرگ، ابوسعید (یا سعد؟) بن وزّان،[۴] و ابوالفضائل

که مصلّی را برای جلوگیری از هجوم مخالفان به مسجدش ساخته است (عبدالغافر، ص ۱۷۷).

۱ـ سیاست نامه، تصحیح، چ، شیفر، ص ۸۸.

۲ـ مکدیسی، ابن عقیل، ص ۳۵۳، ۳۵۹ به بعد. در زمان نظام الملک یکی از شافعیان به نام ابوبکر شامی به همّت ابوشجاع رودراوری، وزیر خلیفه، در سال ۱۰۸۵/۴۷۸ هر چند دیدگاهی حدیث گرایانه داشت، به مقام قاضی بزرگ بغداد انتخاب شد (رک: مکدیسی، ابن عقیل، ص ۲۲۳ به بعد). پس از مرگ شامی در سال ۱۰۹۵/۴۸۸ خلفا متّفقاً به پاس احترام به سلاطین سلجوقی قضات حنفی را به کار می‌گماشتند. حنفیان مقام ممتاز خود را هنگامی از دست دادند که خلافت در اواخر دورهٔ سلجوقیان از سلطنت جدا شد. وقتی در سال ۱۱۷۰/۵۶۶ خلافت به المستضئ رسید، او ابن شاشی شافعی را در سمت راست خود نشاند که حقّی بود منحصر به حنفیان و مدرسه‌ای از شافعیان را که در اختیار حنفیان گذارده شده بود از ایشان پس گرفت (ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۲۳۴). النّاصر در سال ۱۱۸۸/۵۸۳ ابوطالب علی بن علی بخاری شافعی را به سمت قاضی بزرگ منصوب کرد (سبکی، ج۴ ص ۲۷۹؛ پیش از او ابوالحسن بن دامغانی در سال ۱۱۸۸/۵۸۳ وفات یافت ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص ۳۵۲) و سپس قضات برجستهٔ خود را از میان هر دو مذهب برگزید.

۳ـ در این هنگام بود که سلطان مسعود به شهر ری آمد، یعنی پس از اینکه سلطان سنجر در پی شکست خود از قرا خطای و خوارزمشاه ادارهٔ شهر را به دست او سپرده بود (ابن جوزی، ج ۱۰ ص ۱۰۲)

۴ـ رئیس الائمه، ابوسعید وزّان که عبدالجلیل از او نام برده است احتمالاً باید پدر صدرالدین ابوعبداللّه محمد بن ابی سعد عبدالکریم بن احمد بن عبدالکریم بن احمد بن طاهر وزّان باشد که رئیس شافعیّه بوده است و خوارزمشاه تکش پس از فتح همدان در سال ۱۱۹۴/۵۹۰ او را به سمت قاضی همدان منصوب کرد (راوندی ص ۳۸۶). به گفتهٔ ابن اثیر ابوعبداللّه نفوذ زیادی در دولت خوارزمشاه به دست آورد. هنگامی که بعضی از امرای پیشین طغرل آخرین سلطان سلجوقی مدت کوتاهی در سال۹/۵۹۵ ـ ۱۱۹۸ شهر ری را به اشغال خود در آوردند، ابوعبداللّه در حمایت از بازگشت خوارزمشاه علیه آنان توطئه چید (راوندی، ص

بن مشّاط در حضور سلطان وادار شدند مدارکی را در ردّ برخی از عقاید اشعری خود و سبّ اشعری امضا کنند.[۱] در سال بعد (۵۳۸/۴-۱۱۴۳) سلطان مسعود یکی از علمای حنفی یعنی

---

۳۹۸). اما وی ظاهراً بعدها به چنگ اسماعیلیان افتاده است، زیرا به گفتهٔ ابن اثیر (ج ۱۲ ص ۱۰۰) اسماعیلیان، هنگامی که تکش قلعه را محاصره کرد، او را در این سال در الموت به قتل رساندند (حمدالله مستوفی از به قتل رسیدن رئیس شافعیان ری به همراه وزیر تکش سخن می‌گوید، تاریخ گزیده، تصحیح ای. جی. براون. ص ۴۹۳). گزارش ابن نجّار که صدر الدین در سال ۵۹۸/۱۲۰۲ وفات یافت، احتمالاً موثّق نیست (سبکی، ج ۴ ص۷۷ به بعد). نامه‌ای که امام محمد دوم (۶۰۷-۵۶۱/۱۲۱۰ - ۱۱۶۶) نزاری به عماد الدین وزّان نوشته و اخیراً محمد تقی دانش پژوه به دو روایت آن را تصحیح کرده است، کشته شدن صدرالدین را به دست اسماعیلیان تأیید می‌کند. نسخهٔ موجود در کتاب تاریخ اسماعیلیّه و نزاریّه و ملاحده، تألیف ابوالقاسم کاشانی، از کشته شدن صدرالدین به فرمان امام سخن به میان آورده است (ص ۱۹۶ ج ۱، ص ۱۴ به بعد). نسخهٔ دیگر از خونخواهی ناموفّق صدرالدین سخن می‌گوید (محمد تقی دانش پژوه، ذیلی بر تاریخ اسماعیلیّه، در نشریه دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تبریز، شماره ۱۸، ۱۳۴۴، ص ۴۶۴ - ۱۸ - ۱). عماد الدّین وزّان که کاشانی (ص ۱۹۴) او را حکیم ری نامیده است بابد یکی از فرزندان یا بستگان نزدیک صدرالدین بن وزّان باشد. مقصود از مرگ سلطان و وزیر در طول مدت یک سال پس از نبرد با اسماعیلیان، بدون شک مرگ خوارزمشاه تکش است در رمضان ۵۹۶/ ژولای ۱۲۰۰، یعنی سه ماه پس از قتل وزیرش نظام الملک مسعود بن علی، در جمادی الثّانی ۵۹۶/ مارس ، آوریل ۱۲۰۰ که به دست اسماعیلیان انجام شد. نبردهای مذکور در نامه و به روایت کاشانی (ص ۱۹۴) دایر بر اینکه عمادالدین، بکتیمور و سپاه قزوین به رودبار حمله کردند، در منابع دیگر نیامده است و تاریخ آن را نمی‌توان تعیین کرد (بکتیمور که در این نبردها کشته شد، با همنام خود فرمانروای خلاط چنانکه دانش پژوه می‌گوید یکی نیست (کاشانی ص ۱۹۴)، زیرا فرمانروای خلاط به گونه‌ای کاملاً متفاوت به قتل رسیده است ابن اثیر، ج ۱۲، ص ۶۷).

اگر رئیس الائمه پدر صدرالدین باشد، محمد بن عبدالکریم بن طاهر وزّان که به گفتهٔ سمعانی (نقل از سبکی، ج ۴، ص ۷۶) در حدود سال ۵۲۵/۱۱۳۱ وفات یافته عموی او بوده است. عبدالغافر شرح حال مختصر پدر بزرگش قاضی ابوسعید عبدالکریم بن احمد بن طاهر بن ابراهیم بن حسن (ف۴۶۸/۶-۱۰۷۵) را نوشته است (ص ۵۱۲ ، صریفینی، ص ۹۷). ظاهراً بنوالوزّان در دوران سلجوقیّه برجسته‌ترین و ثروتمندترین خاندان شافعی ری بوده‌اند.

۱- عماد الدین اصفهانی (بنداری، ص ۱۹۴) که در همسویی با سنّت شافعی از سلطان سلب مسؤولیت می‌کند و خواجگان حبشی در بارش را مقصّر می‌داند، این وقایع را به اختصار می‌آورد. عبدالجلیل رازی که خصوصاً در زمینه‌ها سرکوب آشوبهای بعدی در اصفهان گزارش مفصّلتری می‌دهد نیز به ذکر آنها می‌پردازد (النقد، ص ۱۳۰، ۱۰۶ به بعد، ص ۱۷۶، ۴۶۸ به بعد، ص ۴۸۷). ابن وزّان و ابن مشّاط ابتدا سه ماه زندانی و شکنجه شدند تا جریمه بپردازند. هنگامی که شافعیها به دفاع از آنان آشوب کردند، سه نفرشان بازداشت و به دار آویخته شدند. به گفتهٔ عبدالجلیل اسنادی که آنان در آن عقاید اشعری خود را رد کرده بودند در خراسان و ماوراء النّهر نیز قرائت شد (نقد، ص ۴۸۶). اگر مقصود آن باشد که این اسناد بر منبرها قرائت شده است، باید که این اقدامات قاعدتاً مورد تأیید سنجر، عمومی سلطان مسعود، نیز قرار گرفته باشد. راوندی سلطان سنجر را به دلیل سیاستش در جهت تقویت موقعیّت علمای حنفی می‌ستاید (ص ۱۸). با این حال، قراخطای قبلاً ماوراءالنّهر را به اشغال خود در آورده بود. در مورد ابوالفضائل سعد بن محمد مشّاط (ف ۵۴۶/۱۱۵۱)، رک: سبکی ج ۴، ص ۲۲۱. فرزندش ابو جعفر در نقش مبلّغی اشعری به بغداد رفت و اجازه یافت در مسجد قصر خلیفه در سال ۵۵۵/۱۱۶۰ و نیز در سال ۱- ۵۶۰/۶-۱۱۶۴ جلساتی برگزار کند.

حسن بن ابی بکر نیشابوری را با خود به بغداد برد و او با حمایت دولت اشعری را بر منابر مسجد قصر خلیفه و مسجد منصور که زیر نظر حنبلیان اداره می‌شد لعن کرد.[۱] سلطان مسعود به تحریک مبلّغ حنفی، علی بن حسین غزنوی [۲]، فرمان تبعید ابوالفتوح اسفراینی، صوفی و مبلّغ شافعی اشعری را صادر کرد.[۳] دو سال بعد اصول ضدّ اشعری [۴] در حضور سلطان مسعود،

تعالیمش موجب منازعه بین اشاعره و حنبلیان شد (ابن جوزی، ج ۱۰ ص ۱۹۴، ۲۱۸).

۱ـ ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۰۶. در مورد حسن بن ابی بکر ذی النّون (ف ۵۴۵/۱۱۵۰)، رک: ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۴۳. سلطان مسعود در یکی از خطبه‌هایش حاضر شد و فرمان داد نام اشعری را که بر دیوار نظامیّه نوشته شده بود برداشته و به جای آن نام شافعی را بگذارند (ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۰۷؛ سبط بن جوزی، مرآة الزمان، حیدر آباد، ۱۹۵۱، ص ۱۸۳ به بعد). موقعیّت خاص بغداد چنان بود که این حنفی می‌توانست در مسجد منصور به تبلیغ بپردازد، اما به یکی از مبلّغان شافعی که قصد داشت در این مسجد جلساتی برگزار کند هشدار داده شد که مردم آنجا هیچ کس را به جز حنبلیان تحمّل نمی‌کنند. وی بر این امر اصرار ورزید اما مردم سخنانش را با جنجال قطع کردند و به سویش سنگ پرتاب کردند، هر چند محافظانی دولتی داشت که مراقب او بودند (ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۴۵). ابن جوزی می‌گوید حسن بن ابی‌بکر مدّتی نزد حنبلیان محبوبیّت داشت، زیرا با محکوم کردن اشاعره «سنّت را آشکار ساخته بود». ظاهراً حنبلیان این مطلب را که وی از اصل تشبیه حنابله نیز سخن گفته است نادیده می‌گرفتند (ابن جوزی، ج ۱۰ ص ۱۶۰).

۲ـ در مورد ابوالحسن علی بن حسین غزنوی (ف ۵۵۱/۱۱۵۶)، رک: ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۶۶ به بعد؛ ابن اثیر، ج ۱۱ ص ۱۴۳. این مبلّغ حنفی در سال ۵۱۶/۱۱۲۲ به بغداد رفت (رک: النّقد، ص ۴۰۳) او ابتدا مورد عنایت عصمت خاتون دختر سلطان ملکشاه و بیوهٔ خلیفه المستنصر قرار گرفت که برایش رباطی ساخت و موقوفات فراوانی برای آن تعیین کرد. غزنوی به کمک سلطان مسعود که با او ملاقات کرد و سلطان در خطبه‌هایش حاضر می‌شد، نفوذ زیادی به دست آورد. نقش برجستهٔ وی در حیات دینی بغداد از آنجا روشن می‌شود که معاصرش ابن جوزی همواره به او اشاره می‌کند (ج ۹، ص ۲۳۸، ج ۱۰ص ۵۹، ۷۹، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۵۸). غزنوی، به گفتهٔ ابن جوزی که چون حنبلی است علاقه‌ای به وی ندارد، محبوب ترکها و بسیاری از ایرانیان (اعاجم) بوده است. او با نفوذ و ثروتی که از دولت به دست آورده بود، قدرت خود را برای بسیاری از علما و ضعفا نیز اعمال می‌کرد. غزنوی تمایلات شیعی داشت (عبدالجلیل رازی می‌گوید او مراسم عزاداری امام حسین علیه السلام را به پا می‌داشت، نقد، ص ۴۰۳) و چنانکه باید به خلیفه احترام نمی‌گذاشت، بلکه در خطبه‌هایش علناً او را سرزنش می‌کرد. پس از مرگ سلطان مسعود، خلیفه المقتدی، عرصه را بر وی تنگ ساخت. او را در سال ۵۴۹/۱۱۵۵ از وعظ و تبلیغ منع و دستگیر کردند و به سبب دهکده‌ای که در اصل به رباط تعلّق داشت و معروف است که خاتون آن را بر او وقف کرده بود، مورد بازخواست قرار گرفت. عصمت خاتون در اصفهان نیز برای حنفیان مدرسه‌ای ساخت که ابن ساعی آن را یکی از بزرگترین مدارس دنیا می‌داند (نساء الخلفا، تصحیح، مصطفی جواد، ص ۱۰۹) خاتون در همان مدرسه دفن شد.

۳ـ ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۰۷ به بعد؛ النّقد، صص ۱۰۸، ۴۸۶. سلطان وساطت وزیر شافعی‌اش، عزالملک بروجردی را نپذیرفت. دربارهٔ ابوالفتوح محمد بن فضل اسفراینی، رک: ابن عساکر، تبین، صص ۳۲۸ به بعد؛ سبکی، ج ۴، ص ۹۴ به بعد؛ ابن جوزی ج ۱۰، ص ۱۱۰ به بعد، ج ۱۰، ص ۶. ابن عساکر و سبکی هیچ یک ازنقش سلطان مسعود در آن یاد نمی‌کنند. سبکی گناه همهٔ مصیبتهایی را که بر ابوالفتوح وارد آمده است بردوش حنبلیان می‌گذارد. ابوالفتوح در سال ۵۱۶/۱۱۲۲ با غزنوی به بغداد رفت و در رباط

محمد شاه و ملکشاه، فرزندان سلطان محمود، در شهر همدان رسماً تأیید شد و به اطّلاع عموم رسید. سلطان مسعود ابونصر هسنجانی حنفی را از همدان به بغداد فرستاد تا این اصول را در مساجد و مدارس به اطّلاع همگان برساند و رضایت علما را در تأیید آن جلب کند. هسنجانی از بغداد به اصفهان رفت و در آنجا اقداماتش به آشوبهایی منجر شد که آنها را با توسّل به زور سرکوب کردند.[۱] از قرار معلوم در همین زمان بود که بنو خجندی، خاندان بزرگ شافعی، نیز به مشقّت افتادند.[۲] با این همه، هسنجانی بعدها توانست حتّی در مسجد قزوین، دژ استوار شافعیان آن روزگار، اصول ضدّ اشعری را به اطّلاع عموم برساند.[۳]

اصول جدید ضدّ اشعری که در دوران حکومت سلطان مسعود به تصویب رسید، به رغم آنچه در زمان طغرل بگ گفته شد، مشخّصاً مبنای عقلی داشت. اتّحاد حنفیان بر ضدّ شافعیان ظاهراً به تنظیم اصولی انجامید که متکلّمان ماتریدی و معتزلی توانستند براساس آن در زمینهٔ اعتراض به دیدگاههای ضدّ عقلی اشعریان با یکدیگر همآواز شوند.[۴] برخی از مبلّغان حنفی

ابوسعد صوفی اقامت گزید (ابن جوزی، ج ۹، ص ۲۳۸، به گفتهٔ سبکی او قبلاً در سال ۱۱۲۱/۵۱۵ وارد بغداد شده بود). تبلیغات اشعری او موجب نزاع بین حنبلیها و طرفدارانش شد. مع الوصف به نظر می‌رسد سبکی در این گفته‌اش که خلیفه المستر شد ابوالفتوح را به دلیل این آشوبها از بغداد تبعید کرده است به خطا رفته باشد، زیرا به گفتهٔ ابن جوزی او بغداد را تنها پس از وفات المسترشد و زمانی که خلیفه الرّاشد را به موصل همراهی می‌کرد ترک گفت. بعد از مرگ راشد المقتفی به او اجازه داد که بازگردد. ابن جوزی حنبلی می‌گوید ابوالفتوح و غزنوی به سبب حسادت در خطبه‌هایشان نسبت به یکدیگر بدگویی می‌کردند.

۴ـ نیز به گفتهٔ عبدالجلیل رازی (النقد، ص ۴۶۸). با این حال راجع به اینکه سلطان مسعود در این زمان با برادر زاده‌هایش در همدان ملاقات کرده است گزارشی در دست نیست. ممکن است گامهای تازه تنها در سال ۱۱۴۷/۵۴۲، پس از شکست و مرگ بوزابهٔ یاغی که محمد شاه و ملکشاه را برای تحریک به عنوان رقبای سلطان مسعود به همدان برده بود، برداشته شده باشد (بنداری، ص ۲۱۹). تأیید دوباره سیاست ضدّ اشعری در این مورد عکس العملی است در برابر دفاع شافعیان از بوزابه (رک: شمارهٔ ۷۳ ذیل). بنابر این مشکلات بنو خجندی، که ابن عماد پیش از این در مورد آزار و شکنجه ناشی از اعتقادات دینی آنان از آنها سخن می‌گوید (بنداری، ص ۱۹۴)، همان خروج اجباری آنان از اصفهان به دلیل عدم وفاداریشان به سلطان مسعود بوده است (بنداری، ص ۲۲۰ به بعد).

۱ـ النّقد، ص ۴۸۷.

۲ـ بنداری، ص ۱۹۴. راجع به خاندان خجندی که نسل اندر نسل ریاست شافعیان را در اصفهان در دوران سلجوقی و پس از سلجوقی بر عهده داشتند، رک: م. صدر هاشمی، «خاندان خجندی در اصفهان»، یادگار، ۳/۱، ص ۱۰ به بعد.

۳ـ النّقد، ص ۴۸۸ به بعد.

۴ـ همهٔ اصولی را که عبدالجلیل به آنها اشاره کرده در میان سیزده مورد اختلاف بین اشاعره و ماتریدیه که سبکی در کتاب قصیدهٔ نونیه نام برده است دیده می‌شود (ج ۲، ص ۲۶۷ به بعد). عقیده‌ای که بیش از همه بر آن تاکید می‌شد این بود که راه رسیدن به معرفت خداوند استدلال عقلی است نه تعلیم مستند به مآخذ. اشاعره و دیگر کسانی که تعلیم مستند به منقولات را در اصول علم کلام می‌پذیرفتند به همعقیده بودن با بدعت گذاران اسماعیلی متّهم می‌شدند. این اتّهام عملاً بر خلاف اتّهامی بود که در زمان طغرل بگ راجع به «تکفیر

تمایلات معتزلی داشتند.[۱] این سخن درست است که سلطان مسعود در همان زمان ظاهراً کوشید تا با اقرار گرفتن از حنفیان معتزلی راجع به رؤیت خداوند و غیر مخلوق بودن قرآن، دیدگاههای ایشان را با مذهب ماتریدی وفق دهد، اما ظاهراً شیوه‌های ملایمتری نسبت به آنان اتّخاذ شد و کسانی که سرپیچی می‌کردند مورد شکنجه و آزار قرار نگرفتند.[۲] مذهب حنفی

عامّهٔ مردم» به آنها زده شده بود. وانگهی، از همه جهات موجّه نبود. زیرا اشاعره به براهین عقلی بر وجود خداوند نیز اعتقاد داشتند و غزالی اشعری با تأیید جواز اقامه برهان بر وجود باریتعالی، در برابر مذهب اسماعیلیّه که وجود معلّمی صاحب نظر را لازم می‌دانستند به بحث پرداخته بود. با این حال اصل دفاع از عقل در این هنگام تا آنجا پیش رفت که آن را ضدّ اشعری ساخت: در این اصل تصریح می‌شود که معرفت الهی، سوای رسالت انبیاء، بر انسان واجب است و حسن و قبح عقلی از شریعت جداست. تعالیم ماتریدی و معتزلی در این باب برضدّ دیدگاههای معتزلی بود. اصول دیگری راکه عبدالجلیل نام برده است عبارتند از:

الف ـ عصمت پیامبران. درحالی‌که شیعیان امامیّه متعصّب‌ترین قایلان به عصمت مطلق انبیاء بودند، معتزله نیز منکر آن بودند که ارتکاب گناه کبیره یا صغیره از پیامبران ممکن باشد. اما نظر ماتریدیّه فرق داشت؛ برخی از امامان سمرقند حتی در ردّ لغزشهای ناشی از سهو و نسیان تاسر حد امامیّه پیش رفتند (رک: بزدوی، اصول الدین، ص ۱۶۷؛ این عقیده در این اثر به بعضی از معتزله نیز نسبت داده شده است). هر چند عقیده منسوب به ابولیث سمرقندی (éd.A.W.T. Juynboll,*BTLV*, 1881,p.223) مصونیّت پیامبران را از لغزشها و گناهان کبیره تأیید می‌کند، کتاب شرح الفقه الاکبر، ج ۱ ارتکاب گناهان صغیره را از آنان جایز می‌داند (ص ۲۲ به بعد). مذهب قدیم اشعری، مانند مذهب حنبلی، که با هر نوع تفسیری از آیات قرآن و احادیث در ذکر نقائص پیامبران مخالفت می‌ورزید، عموماً نسبت به اصل عصمت محتاط بود. آیین بعدی اشعری به طور کلّی بر آن بود که پیامبران پس از بعثت خود و نه قبل از آن، از خطاها و گناهان کبیره مبرّایند. سبکی در کتاب قصیدهٔ نونیّهٔ خود خاطرنشان می‌سازد که اشعری ارتکاب پیامبران به گناهان صغیره را تأیید می‌کند و می‌افزاید که وی (سبکی) در این زمینه با امامش «هر دلیلی که بیاورد» مخالف است (سبکی ج ۲، ص ۲۶۸).

ب ـ خداوندانسان‌راتکلیف مالا یُطاق‌نمی‌کند. نظرمعتزله وماتریدیّه دراینجا مخالف باتعالیم‌اشعری است. برخی از اشعریان بعدی نیز این عقیده را رد کردند (سبکی، ج ۲ ص ۲۶۷ به بعد) ۳ـ خداوند انسان را به سبب اعمالش پاداش می‌دهد یا مجازات می‌کند. مقصود از این قول اشاره به این عقیدهٔ اشعری بود که می‌گفت مجازات مطیع از سوی خداوند عدل الهی را نقض نمی‌کند (رک: سبکی، ج ۲، ص ۲۶۷).

۱ـ به گفتهٔ سمعانی، ابو محمد حسن بن محمد استر آبادی (ف ۱۱۴۶/۵۴۱)، قاضی القضات شهر ری، معتزلی مذهب بود (ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص ۲۰۰ به بعد). او در وقایع شهر ری نقش عمده‌ای ایفا کرد و رساله‌ای در دفاع از اینکه عقل و نظر به علم منجر می‌شود نوشت و ایمان مبتنی بر تقلید و تعلیم را رد کرد (نقد ، ص ۴۶۸). حسن بن ابی بکر نیشابوری که در دربار سلطان مسعود در بغداد بر ضدّ اشعریان فتنه انگیزی می‌کرد، به طور خصوصی به یکی از مخبران ابن جوزی گفته بود که به نظر او قرآن مخلوق است و او به آرای معتزلی تمایل دارد، گرچه بظاهر در میان حنفیان بر ضدّ معتزله سخن می‌گوید (ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۴۳ به بعد؛ ص ۱۰۶).

۲ـ رک: النّقد، ص ۵۲. ازابوالفتوح نصر آبادی، محمد بن حدّاد و حنفیان دیگر شهر ری چندین بار در حضور امرا خواسته شد تا بیانیّه‌هایی را در تأیید این دو اصل امضا کنند. با این حال این دو و برخی دیگر از این کار خود داری ورزیدند. از آنجا که عبدالجلیل می‌گوید این واقعه تنها در زمان امیر قشمر (؟) و امیر عبّاس به وقوع پیوسته است، ممکن است یا قبل از اینکه سلطان مسعود زمام شهر ری را به دست آورد و یا

معتزلی با پیشتیبانی رسمی حنفیهاز آن و به خاطر لزوم اتّحاد همه حنفیان، در واپسین دوران سلجوقیان توانست در مقایسه با اواخر دوران آل بویه و اوایل دورهٔ سلجوقیان در شهرهای بغداد و ری مجدداً موقعیّت محدود خود را به دست آورد.[۱] تعصّب حنفی‌گری سربازان ترک

در جریان شورش امیر عبّاس در اتّحاد با بوزابه نیز اتفّاق افتاده باشد که در این مورد اخیر می‌توانست اقدامی در حمایت از شافعیان باشد و به هر حال، با توجّه به همه اوضاع و احوال، به احتمال قریب به یقین در زمان سلطان مسعود رخ داده است.

۱ـ در مورد شهر ری نیز، رک: شمارهٔ ٦٨: از قاضی بزرگ معتزله حسن استرآبادی قبلاً یاد شد. سپس فرزندش ظاهرالدین به جای او نشست. (رک: مراجعی که در کتاب کلید نقد محدّث به او شده است، ص ۲۸؛ نام وی نیامده است). یکی از اعقاب بعدی این خاندان ممکن است عمادالدین ابو منصور حسن بن یوسف استرآبادی، قاضی شهر ری، باشد (که ابن فوطی آن را نوشته است، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، تصحیح، م. جواد. ج ۴/۲، ص ۷۱۲). یکی از معتزلیان حنفی آن روزگار در شهر ری، که تمایلات شیعی داشت، ابوسعد یحیی بن طاهر رازی (متوّفای پس از سال ۱۱۴۲/۵۳۷) بود. به گفتهٔ ابن ابی الوفاء (ج ۲، ص ۲۱۴) وی زیر نظر عمویش، ابوسعد اسماعیل بن علی بن الحسین، امام معتزله، تحصیل کرده بود. از آنجاکه ابوسعد اسماعیل سمّان (رک: شمارهٔ ۲۰، بالا) دو دهه پیش از ولادت ابوسعد یحیی از دنیا رفته بوده است (۱۰۷۱/۴٦۳)، احتمالاً در اینجا یا اشتباهی صورت گرفته، یا این که بگوییم عموی یحیی یکی دیگر ازامامان معتزله بوده است.

در خصوص بغداد: حسن بن محمد استرآبادی قبل ازاینکه به مقام قاضی القضاة منصوب شود مدّتها در بغداد به سر می‌برد. در سال ۱۱۰۱/۴۹۴ ابوالحسن دامغانی، قاضی بزرگ، او را به عنوان شاهد رسمی پذیرفت. حدود ۹ سال بعد، محمد بن نصر هروی، او را به جانشینی خود در ناحیهٔ باب النوای بغداد گمارد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۲۰۰ به بعد، ج ۲) ص ۱۳۷، نیز، رک، ابن جوزی، ج ۹، ص ۱۳۱). ابوالقاسم خلف بن احمد ضریر شیلجی (ف ۱۱۲۱/۵۱۵)، عالم حنفی، در حرم (مشهد) ابوحنیفه، معروفترین مدرسهٔ حنفی، به تدریس کلام اشتغال داشت (ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص ۲۳۰ به بعد). با توجّه بدانکه شاگردش عبد السید بن علی ابن زیتونی، پیرو مذهب حنبلی و دوست ابن عقیل که به مذهب حنفی گرویده بود یکی از متکلّمان معتزلی شد، می‌توان به این حقیقت پی برد که شیلجی به تدریس کلام معتزله مشغول بوده است. ابن زیتونی، هر چند در علم کلام اثری ازخود برجای گذاشت، پس از مرگش در سال ۱۱۴۸/۵۴۲ در قبرستان ابن حنبل دفن شد. (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۱٦، مکدیسی، ابن عقیل، ص ص ۵۴۳ به بعد). یوسف بن اسماعیل لمغانی (ف ۱۲۰۹/٦۰٦) که به یک خاندان برجستهٔ حنفی در بغداد وابسته بود و از رؤسای حنفیان روزگار خود به شمار می‌آمد، آثار کلامی معتزله را به تفصیل آموخت و در مجادلات، خصوصاً پیرامون خلق قرآن، پیرو مذهب اعتزال بود. او از سال ۱۱۹۲/۵۸۸ در مسجد سلطان و نیز در حرم ابوحنیفه تدریس می‌کرد (ابن ابی الوفاء، ج ۲ ص ۲۲۵). فقیه حنفی محمد بن علی بن نصر اِبَری باکلام معتزله آشنا بود. در مدرسهٔ قدیمی کرخ تدریس می‌کرد و قاضی برجستهٔ شافعی، عبدالرحمن بن مُقبل، او را به جانشینی مسؤول عقد نکاح و دیون منصوب کرد. پس از مرگش در سال ۱۲۳۲/٦۲۹ در نظامیّهٔ بغداد بر او نماز گزاردند (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۹۹؛ ابن ساعی، الجامع المختصر، تصحیح، م. جواد، ص ۲۹۵).

این اطّلاعات نشان می‌دهد که تلاش حنبلیان به منظور برکنار ساختن معتزله از مناصب رسمی و محدود کردن تعالیم کلام اعتزال همیشه موفّق نبوده است. موقعیّت ممتاز حنبلیان در بغداد پس از دوران خلیفه القادر و القائم کمی تضعیف شد. حنبلیان به اندازهٔ حنفیان و شافعیان از پشتیبانی رسمی برخودار نبودند. خلفا در خلال دوران سلجوقیان از توجه به ایشان اجتناب ورزیدند. در طیّ دوران وزارت ابن هُبیرهٔ حنبلی (۵٦۰ ـ

اقدامات ضدّ اشعری حکومت را تأیید می‌کرد. عبدالجلیل، مؤلّف شیعی در حدود سال ۵۶۵/۱۱۷۰ از شافعیانی یاد می‌کند که اگر یکی از ترکها در بازار یا در میان سپاه از عقیدهٔ آنان می‌پرسید به هیچ وجه جرأت نداشتند به اشعری بودن خود اعتراف کنند، بلکه تقیّه را ترجیح می‌دادند.[۱]

بدین ترتیب، عصر سلجوقیان، به گونه‌ای که غالباً چنین پنداشته‌اند، دوران اتحّاد فزایندهٔ سنیّان در مقابل خطر شیعیان نبوده است. بر عکس، تلاشهای سلجوقیان برای استقرار مذهب

۵۴۵/ ۱۱۶۵-۱۱۵۰) مجدّداً تا اندازه‌ای از آنها حمایت می‌شد.
(Cf.H.Laoust,*Le Precis deDroit d, Ibn Qudámd,* pp.XIIIf)

تنها خلیفه المستضئی در تلاش برای تضعیف موقعیّت ممتاز حنفیان به مطرح شدن مجدّد مذهب حنبلی کمک کرد. به گفتهٔ ابن جوزی (ج ۱۰، ص ۲۷۲) وی در سال ۱۱۷۸/۵۷۳ مسجدی راکه تازه ساخته بود در مقابل شگفتی زدگی و تأثر شدید غیر حنبلیان به حنبلیان تحویل داد. خلیفه المستضئی در سال ۱۱۷۸/۵۷۴ دستور داد سنگ نبشته‌ای بر مقبرهٔ احمد بن حنبل نصب کنند و لقب امام به او داده شود، لقبی که بنابر توافق نامهٔ عبّاسیان به خلفا اختصاص داشت (ابن رجب، الذیل علی طبقات الحنابله، تصحیح، م. ح. فیقی، ج ۱، ص۴۰۷؛ ابن جوزی، ج ۱، ص ۲۸۳)، و نیز دستور داد برای مقبره فقیه حنبلی ابن مونا در مسجد قصر خلیفه سکویی بسازند. به گفتهٔ ابن جوزی غیر حنبلیان باز مأیوس شدند، زیرا هرگز این افتخار مانند حنفیان و شافعیان به آنها داده نشده بود (ابن جوزی، ج ۱۰ ، ص ۲۸۴؛ در مورد توجّه مستضئی به حنبلیان، نیز، رک: (Laoust,Precis,pp.Xiv ff)

مذهب حنبلی در نظر حنفیان شرقی که می‌پنداشتند اسلام در اصل تنها از دو فرقهٔ حنفی و شافعی تشکیل شده است، چندان بزرگ نمی‌نمود. آنان حنبلیها را عموماً مشبّهه می‌دانستند. بَزْ دوی کراراً حنبلیان و کرامیه را در ردیف مشبّهه و مجسّمه قرار می‌دهد (رک: بَزْ دوی، اصول الدین ، پیوست، زیر نام حنابله)؛ حتی حنبلیان را با این اصل کرامیّه که قرآن حادث است و مخلوق نیست، موافق می‌داند (اصول الدین، ص ۵۷). او تنها احمد بن حنبل را، بر خلاف پیروانش، مردی با تقوا می‌داند که اعتقاد به تشبیه را تعلیم نداده بود (ص ۲۵۲). حتّی مؤلّفی چون ابوالمعالی، دارای بینشی نسبتاً روشن از اهل سنّت، بعضی از حنبلیان را مشبّهه دانسته است (بیان الادیان، ص ۱۵۴) عبدالجلیل می‌گوید مشبّهه، احتمالاً حنابله یا محدّثانی که تمایلات حنبلی داشتند، در اصفهان در زمان حکومت سلطان محمود (۵۲۵ -۱۱۳۱/۵۱۱- ۱۱۱۸) و در همدان در زمان حکومت سلطان مسعود (۵۴۷ - ۱۱۵۲/۵۲۹-۱۱۳۴) رسماً تحت شکنجه و آزار قرار داشتند؛ وی به ذکر جزئیّات آن نمی‌پردازد (نقد، ص ۵۲). هیچ گزارشی راجع به بر خوردهای میان حنبلیان و حنفیان در بغداد نرسیده است. ظاهراً حنفیان مایل بودند در حرکتهای ضدّ اشعری به حمایتهای عمومی حنبلیان متکّی باشند و حنبلیان گرایشهای اعتزال در میان حنفیان و جنبه‌های معتزلی مذهب ماتریدیه را نادیده می‌گرفتند.

۱ - نقد، ص ۱۳، ۱۹۶ . عبدالجلیل می‌گوید در چنین مواردی تنها پاسخی که جان شخص را نجات می‌داد این بود که خود را «سنّی حنفی» بخواند، سنّی تنها کافی نبود (نقد، ص ص ۱۰۱، ۴۹۶). شایان ذکر است که عبدالجلیل از یکی از مخالفان سنّی مذهب شیعه سخن می‌گوید که به عنوان شخصی که دارای مسلک اشعری است و اکنون فقط از بیم ترکها به حنفی بودن تظاهر می‌کند، به ردّ کتابش می‌پردازد. با این حال، این مخالف در قدیم بودن صفات خلق و حیات خداوند، از مذهب ماتریدی دفاع می‌کند که مخالف مذهب اشعری است (نقد، ص ۵۱۸).

حنفی به عنوان مذهب رسمی موجب شد تعادلی راکه میان مکاتب اهل سنّت به وجود آمده بود برهم زند و سرانجام خصومتهای فرقه‌ای را میان آنان، خصوصاً بین حنفیان و شافعیان، به اوج خود رساند.[۱] گرچه این فرقه‌گرایی در اوایل دوران سلجوقی در مهار آن حکومت مقتدر قرار داشت، با این حال در اواخر دورهٔ سلجوقیان و پس از آن کراراً باعث پدید آمدن آشوبها و ویرانیهای وسیعی در شهرهای ایران شد.[۲] تعصّبات فرقه‌ای در کنار مذاهب، همهٔ ابعاد

۱ـ به گفتهٔ مقدسی منازعه‌های فرقه‌ای بین حنفیان و شافعیان قبلاً پیش از دوران سلجوقی در شهرهای ایران بسیار زیاد بوده است. رک:
(CI.Cahen, «Mouvements Populaires at Autonomisme Urbain Gans I´Asie Musulamane du Moyen age» *Arabica*,VI.1959,PP.227 ff.)

در دوران سلجوقیان حتّی اندک تغییر در تعادل بین این دو فرقه، که اغلب در اثر گرایش یکی از علمای برجسته به مکتب دیگر صورت می‌گرفت، باعث می‌شد شدیداً خشم طرف مغلوب را برانگیزد. گروههای شافعی و حنفی در مرو قبلاً در دوران مقدیسی هر یک مساجد جماعت جدایی داشتند (مقدسی ، ص ۳۱۰ به بعد، ۳۲۳). وقتی ابومظفّر منصور سمعانی که به خاندان برجسته‌ای از حنفیان وابستگی داشت و خود یکی از علمای ممتاز حنفی بود در سال ۱۰۷۵/۴۶۸ تغییر کیش خود را به مکتب شافعی اعلام کرد، حنفیان وحشت کردند و کشمکش بین آنها و شافعیّه در مرو آغاز شد. شافعیّه مجبور شدند مسجد خود را تعطیل کنند و نتوانستند در آن نماز جماعت به پا دارند. حنفیان نیز به حاکم که به بلخ رفته بود، شکایت کردند. او از آنان جانبداری کرد و به کارگزارانش در مرو دستور داد عرصه را بر سمعانی تنگ سازند؛ سپس سمعانی از مرو اخراج شد. شافعیان در طوس و نیشابور با عزت و احترام بسیار از او استقبال کردند. نظام الملک پول و خلعت برای وی فرستاد و در نیشابور جایی برای تدریس به او اختصاص یافت. در سال ۱۰۸۶/۴۷۹ به مرو بازگشت و در مدرسهٔ شافعیّه به تدریس پرداخت. برادرش ابوالقاسم مدتی طولانی از او دوری گزید و او را مورد ملامت قرار داد. اما سرانجام عذرهای او را پذیرفت (سبکی ج ۴، ص ۲۱ به بعد؛ عبدالغافر، ص ۸۸ به بعد؛ صریفینی، ص ۱۲۹ به بعد؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲ ص ۷۳؛ لکنوی، ص ۱۸۴. ابن جوزی، ج ۹ ص ۱۰۲). هنگامی که نظام الملک مسعود بن علی (ف ۵۹۶/۱۲۰۰)، وزیر خوارزمشاه تکش و طرفدار شافعیان، مسجدی در مرو برای آنان بنا کرد که ارتفاعش بیش از مسجد حنفیان بود، حنفیها به رهبری رئیس شیخ الاسلام آن را به آتش کشیدند و پس از آن بین این دو فرقه آشوب به پا شد (سبکی، ج ۴، ص ۳۰۹، ابن اثیر، ج ۱۲، ص ۱۰۴: شیخ الاسلام و هو مقدّم الحنابله، از قرار معلوم اشتباهی است ازابن اثیر به جای: مقدم الحنیفه). از سوی دیگر وقتی قاضی شافعی ساوه، عمدة الدین محمد بن عبدالرزّاق (ف ۱۱۶۶/۵۶۱) به مذهب حنفیه بازگشت شافعیها او را متّهم کردند که صرفاً از روی ترس و مقام خواهی با همدستان سلطان مسعود یا سلطان محمود همکاری می‌کند (رک: ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۸۰ به بعد؛ بنداری، ص ۱۹۴).

۲ـ یاقوت از ویرانیهای بسیاری که به سبب آشوبها و جنگهای متناوب بین شافعیان و حنفیان در اصفهان به وجود آمد سخن می‌گوید (معجم ، ج ۱ ص ۲۹۶). «هرگاه یکی ازگروهها غالب می‌شد دست به غارت می‌زد، همه چیز را به آتش می‌کشید و محل آن یک را ویران می‌کرد». از آنجاکه سلطان مسعود با اقدامات ضدّ اشعری خود نسبت به شافعیان خصومت داشت، امیر بوزابه حین شورش خود به حمایت شافعیان تکیه می‌کرد. صدرالدین ابوبکر محمد بن عبداللطیف خجندی، رئیس شافعیان اصفهان، در سال ۱۱۴۷/۵۴۲ هنگام ورودبوزابه به‌ین شهر دروازه‌های شهر را به روی وی گشود (بنداری، ص ۲۱۹؛ اخبار الدولة السلجوقیه، منسوب به علی ناصر حسینی، تصحیح محمد اقبال، ص ۱۱۹). پس از شکست و مرگ بوزابه در

زندگی اجتماعی را در بر گرفته بود، به گونه‌ای که در گذشته سابقه نداشت. گمان نمی‌رفت کسی بتواند خود را از این تعصّبات محفوظ بدارد. گاه یکی از این فرقه‌ها پیروان فرقهٔ خود را به دلیل نشان دادن حمیّت و تعصّب می‌ستود و پیروان فرقهٔ دیگر را به همین دلیل سرزنش می‌کرد. حنفیان که در کنف حمایت حکومت سلجوقی قرار داشتند علناً می‌توانستند یکی از پستهای حسّاس دولتی را به قبضهٔ خود در آورند. اما شافعیان که از این حمایت برخوردار نبودند خواهان مشارکت یکسان با حنفیان در امور دولتی بودند، البتّه به استثنای گروههای دیگر.[۱] تاریخ نگاشته‌های این دوران، که نمونه‌ای از آن در آثار راوندی حنفی، عمادالدین

سال بعد رشید غیاثی، کارگزار سلطان مسعود در اصفهان، که عمادالدین اصفهانی او را به داشتن تعصّب علیه شافعیان متّهم کرده بود، بلافاصله کسانی را که با این یاغی همدست بودند مجازات کرد. ابوبکر خجندی و برادرش محمد بموقع پا به فرار گذاشتند، اما تودهٔ مردم، که بدون تردید حنفیان بودند، مدرسهٔ او را غارت کردند و کتابخانه‌اش را به آتش کشیدند. پس از آن دیری نپایید که سلطان مسعود برادران خجندی را عفو کرد. (بنداری، ص ۲۲۰ به بعد). هنگامی که در سال ۱۱۵۷/۵۵۲ ابوبکر خجندی وفات یافت، بین حنفیان و شافعیان در شهر فتنه ایجاد شد (ابن اثیر، ج ۱۰ ص ۱۵۰). ابن اثیر از جنگ سختی که مدت هشت روز بین صدر الدین عبداللّطیف، فرزند ابوبکر خجندی، و دیگر رهبران مذاهب در سال ۱۱۶۵/۵۶۰ جریان داشته است خبر می‌دهد که از قرار معلوم باز هم بین شافعیان و حنفیان بوده است (ج ۱۰، ص ۲۱۰). جمع زیادی به قتل رسیدند، بازارها ومنازل سوخت و یا ویران شد. یکی از ساکنان شهر ری به یاقوت گفت که ویران شدن شهر به سبب کینه‌های فرقه‌ای بوده است که ابتدا میان شیعیان و سنّی‌ها وسپس میان شافعیان وحنفیها به وجود آمد (معجم، ج ۲، ص ۸۹۳ به بعد). زکریّای قزوینی از روحیّهٔ تعصّب آمیز حنفیها و شافعیها در ری سخن می‌گوید که منجر به نبردهای بسیاری در بین آنان می‌شد و شافعیان با اینکه تعدادشان کمتر از حنفیان بود همواره طرف غالب بودند (آثار، ص ۲۵۱). این اوضاع در نیشابور چندان بهتر نبود. مؤلّف کتاب اخبار الدولة السلجوقیّه، از وقوع جنگ بین این دو فرقه در زمان سنجر پیش از سال ۱۱۵۳/۵۴۸ خبر می‌دهد که در جریان آن هفتاد حنفی کشته شدند. ظاهراً سنجر قصد داشت محیی الدین محمد بن یحیی بن منصور، عالم بزرگ شافعی را (که غُز در سال ۱۲۵۳/۵۴۸ یا ۱۲۵۴/۵۴۹ او را به قتل رساند، رک: سبکی، ج ۴، ص ۱۹۷ به بعد؛ ابن جوزی، ج ۱۰ ص ۱۶۱؛ ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۳) به منظور تنبیه از شهر تبعید کند، اما بعد از این کار منصرف شد (اخبار الدّولة السّلجوقیّه، ص ۱۲۵ به بعد). در سال ۱۱۵۸/۵۵۳ شافعیان فرصت را از کینه‌ای که با شیعیان داشتند غنمیت دانستند و در این‌گیرودار مدرسه حنفیها را به آتش کشیدند. منازعات فرقه‌ای که در اصل بین شیعیان و شافعیان به وجود آمده بود و تا سال ۱۱۶۱/۵۵۶ ادامه یافت، باید که ظرف مدتی کوتاه به منازعه بین شافعیان و حنفیان ختم شده باشد. زیرا در پایان آن هشت مدرسهٔ حنفی و هفده مدرسهٔ شافعی ویران شد (ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۱۷۹). از جمله ویژگیهای ابن اثیر این است که از ذکر کشمکشهای بین شافعیّه و حنفیه به صورت صریح خود دارای می‌کند.

۱ـ راوندی حنفی که از حمایت طغرل، آخرین سلطان سلجوقی فارس، برخوردار بود علناً ازبرکناری همه رؤسا و کاتبان شیعه و شافعی از مناصب حکومتی پشتیبانی می‌کرد. هر چند تمجید وی از نخستین امامان سُنّی از جمله شافعی جنبهٔ ظاهری دارد، امام شافعی را بیشتر به سبب تحسین از افضل بودن ابوحنفیه ستایش می‌کند (راحة الصدور، ص ۱۲ به بعد). راوندی بر آن است که هیچ فسادی در دستگاه حکومتی بدتر از استخدام دبیران اشعری و شیعی نمی‌تواند به وجود آید (ص ۳۰ به بعد). از ظاهر امر چنین بر می‌آید که

اصفهانی شافعی و ابن جوزی حنبلی مشاهده می‌شود، عمیقاً تحت تأثیر تعصّبات و تمایلات یکسو نگرانه مؤلّفانش قرار دارد.

پراکنده شدن ترکها در نواحی مرکزی جهان اسلام نه تنها به تقویت چشمگیر مذهب حنفی در آنجا انجامید، بلکه در عین حال تفوّق مشخّص محدّثان شرقی، خصوصاً ماوراءالنهر از جمع حنفیان را در پی داشت. نگاهی به فهرست بر وکلمان از مؤلّفانی که در قرنهای پنجم، ششم و هفتم هجری آثار ارزشمندی پیرامون فقه حنفی از خود بر جای گذاشتند، این حقیقت راکاملاً روشن می‌سازد.[1] نسبت بسیار زیاد و غیر قابل قیاس علمای حنفی که در تراجم احوال حنفیه نسبت ماوراءالنّهری دارند نیز حاکی از همین معناست. ترکها پس از آنکه منطقهٔ نفوذ خود را در جهت مغرب گسترش دادند، علمای حنفی شرقی الاصل را ظاهراً بر علمای حنفی

مقصودش از اشعری، عموم شافعیّه است. زیرا او محمد بن وزّان، رئیس شافعیان ری و نیز قاضی منصوب از سوی خوارزمشاه در همدان را «اشعری ملعون» می‌خواند از خاندان خجندی که ریاست را در اصفهان اشغال کرده بودند با عنوان اشاعره سخن می‌گوید (ص ۳۸۶، ۴۲۱)، گرچه هیچ یک به وجه خاص با کلام اشعری سر و کار نداشتند. راوندی حکومت خوارزمیها در ایران را ظالمانه، غاصبانه و فاسد می‌خواند و از فرمانروایان خوارزمی به دلیل اتکّاشان به شیعیان و اشاعره برای این حکومت، انتقاد می‌کند. او با دعوت غیاث الدّین کیخسرو آناطولیایی، که اثر خود را به او تقدیم کرده است، به منظور فتح ایران، امیدوار بود تا حنفیان را به مقام ممتاز خود بازگرداند (ص ۱۱۸ به بعد). به نظر او، غیاث الدین در کاهش خصومتهای فرقه‌ای بین حنفیان و شافعیان راه درستی پیش گرفته بود (ص ۸۴). عماد الدین اصفهانی ازیکی از مقامات دولتی به نام محمد جوزقانی نام می‌برد که به دلیل تعصّب شدیدش در حمایت از حنفیان و اصالت خراسانی‌اش مورد عنایت سلطان محمد ملکشاه قرار گرفت و سلطان محمد او را به طغرایی* خود منصوب کرد. اگر کسی به او سلام می‌کرد، اوّل مذهبش را می‌پرسید بعد پاسخ سلامش را می‌داد (بنداری، ص ۱۰۱). از سوی دیگر نظام الملک، وزیر شافعی، تأکید می‌کند که وزیر صرفاً باید یاحنفی‌باشدیا شافعی (سیاستنامه، ص ۱۵۱)، زیرا در کل عالم تنها دو مذهب خوب وجود دارد، یکی مذهب حنفی و دیگری مذهب شافعی (ص ۸۸). او اهل حدیث سنّی را مشبّهه می‌دانست (ص ۱۸۲، نیز، رک: به ابن جوزی، ج ۹، ص ۵۸). مقامات و کارمندان ترک باید خراسانی باشند نه عراقی شامل اهالی عراق عجم، زیرا عراقیها همگی بدعت گذار، شیعه و طرفدار دیلمیانند. به گفتهٔ نظام الملک، سلطان آلپ ارسلان این عقیده را به ذهن ترکان خود نشانده بود (ص ۱۳۹ به بعد). نظام الملک از محمود غزنوی نقل می‌کند که نوشته است وی پس از فتح عراق (ری) فقط خراسانیها را به کار گماشته است، زیرا آنها مردمانی مخلص، شافعی مذهب وحنفی مذهب بودند. و به هیچ کاتب عراقی اجازه نداده است، قلم به دست گیرد، چراکه عراقیها ترکها را فریب می‌دهند (ص ۶۰).

---

* ـ طغراء، خطی است که بر صدر فرمانها بالای «بسم الله» می‌نوشتند. به شکل قوسی بود و شامل نام القاب سلطان وقت می‌شد و آن در حقیقت حکم امضاء و صحهٔ پادشاه را داشت. طغرایی، نویسنده طغراست، (فرهنگ معین) ـ م.

۱ـ رک: تاریخ ادبیّات عرب (*GAL*)، ج ۱، ص ۳۸۳ـ ۳۷۲. تکمله ج ۱، ص ۶۶۰ـ ۶۳۶.

مناطق محلی ترجیح دادند. علمای شرقی خصوصاً وگاه علمای ترک، همواره مناصبی را اشغال می‌کردند که ارزش و اعتبار سیاسی و اجتماعی داشت. نتیجهٔ این امر مهاجرت گسترده حنفیان شرقی به سمت غرب بود که خود آموزگاران معروف علمای حنفی مذهب نسل‌های بعد شدند. این مهاجرت که بعد از سلجوقیان در عصر مغول نیز ادامه یافت، به سبب اعتبار و احترام زیادی بود که حنفیان شرقی در غرب بدان امید بسته بودند و نیز به سبب ویرانی شهرهایشان بود در فراز و نشیبهای سیاسی آن مناطق.[۱]

در اصفهان طغرل بگ علی بن عبیداللّه خطیبی حنفی را که اهل نسف بود و در بخارا تحصیل کرده بود به مقام قاضی القضاة خود منصوب کرد و او را به عنوان سفیر خود به بغداد فرستاد. عبیدالله فرزند او نیز قاضی القضاة و رئیس شهر اصفهان شد. او در حکومت سلطان محمد ملکشاه نقش سیاسی مهّمی داشت تا اینکه سر انجام در سال ۱۱۰۸/۵۰۲ اسماعیلیها در مسجد همدان وی را به قتل رساندند. اعضای دیگر این خاندان نیز از جملهٔ قضات و خطبای بزرگ اصفهان دانسته شده‌اند.[۲] صاعدیها، که اصلیت بخارایی داشتند، یکی دیگر از

۱ـ مهاجرت علمای حنفی مذهب شرق به سمت نواحی غربی در خلال قرن ۱۳/۷ بشدّت ادامه یافت. اما بتدریج در قرن ۱۴/۸ رو به کاهش نهاد.

۲ـ اشخاص ذیل از خاندان خطیبی معروف‌اند: ۱ـ علی بن عبیداللّه (ابن ابی الوفاء ج۱، ص ۳۶۴ به بعد؛ لکنوی، ص ۱۲۳). او پس از مرگ طغرل بگ، از خدمت به سلاطین خود داری کرد. احتمالاً وی در سال ۱۰۷۴/۴۶۷ ضمن سفر حج در نزدیکی مدینه وفات یافته است. ۲ـ برادرش ابوطاهر محمد که به عنوان قاضی اصفهان جانشین اوشد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۵۸، ۳۶۶) ۳ـ فرزند علی بن عبیداللّه، ابواسماعیل عبیداللّه (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۳۸ به بعد؛ ابن جوزی، ج ۹، ص ۱۶۰، ابن اثیر، ج ۱۰ ص ۳۳۱). عمادالدین اصفهانی او را فردی جاهل و فتنه‌گری ریاکار می‌خواند که در سال ۱۱۰۷/۵۰۰ با دسیسه چینی باعث سرنگونی وزیر شیعی، سعدالملک آبی، شد (بنداری، ص ۹۱ به بعد؛ به جای عبدالله، عبیداللّه آمده است). راوندی حنفی بر آن است که اتّهام روابط سرّی با اسماعیلیان که از سوی خطیبی علیه این وزیر شیعی صورت گرفته قابل توجیه است. (راحة الصّدور، ص ۱۵۸ به بعد؛ نیز اخبار الدولة السلجوقیّه، ص ۸۳). عماد الدین دربارهٔ تصفیهٔ کارگزاران عراقی از پستهای دولتی به نفع خراسانیها که از طرف سلطان محمد و به تحریک خطیبی انجام شد زبان به اعتراض گشوده است. خطیبی ادّعا می‌کرد که کارگزاران عراقی به ارتداد تمایل دارند (بنداری، ص ۹۵ به بعد). امّا، نظام الملک چنین سیاستی را توصیه کرده است. خطیبی در سال ۱۱۰۷/۵۰۱ سلطان محمد را در سفر بغداد همراهی کرد و خلیفه المستظهر و وزیرش با تجلیل بسیار از او استقبال کردند (راجع به نقش او در دربار خلیفه، نیز، رک: بنداری، ص ۹۵ که عماد الدین از وی به صفت فتنه‌گری پلید یاد می‌کند). سلطان محمد نیز در این هنگام او را به عنوان سفیر به سوی مزیادید صدقه فرستاد (ابن اثیر، ج ۱۰ ص ۳۱۱؛ ابن اثیر نیز او را قاضی اصفهان و مشاور سلطان محمد می‌داند، ج ۱۰ ص ۳۰۹). عمادالدّین می‌گوید او درست پیش از آنکه به قتل رسد با ساختن یک شاهد دروغین اسماعیلی سلطان محمد را تحریک کرد تا همهٔ دشمنان خطیبی را به جزای خودشان برساند. پس ازمرگش سلطان متوجّه شد که در تمام این مدّت فریب وی را خورده است (بنداری، ص ۹۹ به بعد). اسماعیل بن علی

خاندانهای حنفی بودند که در اصل با خاندان خطیبی نسبت داشتند. خاندان صاعدی جانشین خاندان خطیبی شد یعنی بنابر سنّت مرسوم مقام قاضی القضاة شهر اصفهان را یافتند. این خاندان که با خاندان خجندی در ادارهٔ شهر رقابت می‌کرد، دست‌کم تاربع اوّل قرن ۱۳/۷ به صورت حکمران حنفی اصفهان باقی ماند.[۱]

خطیبی که ابن ابی الوفاء جداگانه از او نام می‌برد احتمالاً باید همان ابواسماعیل عبیداللّه باشد (ج ۱، ص ۱۵۸، ۳۶۶)، زیرا جزئیّاتی را که دربارهٔ دورهٔ تصدّی‌اش ذکر می‌کند مبنی بر اینکه او با سلطان محمد به عنوان قاضی اصفهان در سال ۵۰۱ به بغداد رفت و یکی از اسماعیلیها در سال ۵۰۲ در مسجد همدان او را به قتل رساند از همو حکایت دارد. اگر این حدس درست باشد عبیداللّه در سفر حجی که پدرش از دنیا رفته همراه با او بوده است. وی سپس در بغداد زیر نظر ابوعبداللّه دامغانی، قاضی بزرگ، تحصیل علم کرد. عبیدالله بعداً باعث شد عمویش از سمت قضاوت اصفهان برکنار شود و خود به جای وی بنشیند. سلطان برکیارق هفت سال وی را حبس کرد، اما سلطان محمد عبیدالله را به مقام خود بازگرداند ۴ـ عبدالله بن محمد (شماره ۲) ابن عبیدالله (ف ۵۳۳/ ۹ـ ۱۱۳۸) خطیب مسجد جامع اصفهان (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۲۸۶، که باید ابن محمد می‌آمد) ۵ ـ ابوحنفیه محمد بن عبیداللّه (شماره ۳) ابن علی (شماره ۱) الخطیبی در سال ۱۱۷۵/۵۷۱ وفات یافت (ابن ابی الوفاء ج ۲، ص ۸۸ به بعد).

۱ـ اوّلین عضو خاندان خطیبی که در منابع از او یاد شده ابوالعلاء صاعد بن محمد بن عبدالرحمان بخاری اصفهانی بوده است. وی در سال ۷/۴۴۸ ـ ۱۰۵۶ در اصفهان متولد شد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۲۶۲، لکنوی ص ۸۳ به بعد؛ ابن جوزی، ج ۹، ص ۱۶۰؛ ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۳۳۱). ممکن است پدرش همراه با اعضای خاندان خطیبی به اصفهان رفته باشد. به هر تقدیر، صاعد با خاندان خطیبی پیوند نزدیک داشته است. او زیر نظر علی خطیبی فقه آموخت و او را با عبیدالله، فرزند علی، در سفر حج همراهی کرد. سپس با عبیدالله در بغداد باقی ماند و به کسب علم مشغول شد. وقتی سلطان برکیارق عبیدالله را دستگیر کرد صاعد را به جای او به مقام قضاوت اصفهان گماشت. صاعد در کنف حمایت سلطان محمد که عبیدالله را مجدّداً به عنوان قاضی منصوب کرد باقی ماند؛ زیرا وی خطبهٔ ازدواج خلیفه مستظهر با خاتون، دختر سلطان ملکشاه را در اصفهان در روز جمعه ۲۲ شعبان ۵۰۲/ ۲۶ مارس ۱۱۰۹، خوانده بود (ابن جوزی، ج ۹، ص ۱۵۹ به بعد؛ ابن اثیر، ج ۱، ص ۳۳۰). یک ماه بعد در یکم شوّال ۵۰۲/ چهارم مه ۱۱۰۹، درست هشت ماه پس از عبیداللّه خطیبی، یکی از اسماعیلیان او را در مسجد اصفهان به قتل رساند. فرزندش ابوالقاسم اسماعیل نیز قاضی اصفهان شد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۵۱). اسماعیل در سال ۱۱۲۱/۵۱۵ به بغداد رفت و در قصر سلطان در حضور سلطان محمود و مرادنش خطبه ایراد کرد. سپس شافعیان در قصر خلیفه گرد آمدند و شکایت کردند که اسماعیل در خطبه‌اش دوستان آنها را تحقیر کرده است (ابن جوزی، ج ۹، ص ۲۴۴). ابن نجّار (ف ۱۲۴۵/۶۴۳) می‌گوید منصب قضا در اصفهان تا زمان خود او در دست نوادگانش باقی ماند. در خصوص اعضای شخصی این خاندان تا مدتّها پس از اسماعیل اطلاعی در اختیار نداریم. در زمان سلطان طغرل بن ارسلان (۵۹۰ ـ ۱۱۹۴/۵۷۱-۱۱۷۹)، به گفتهٔ راوندی (ص ۴۲۱)، عزالدین وزیر شیعه و مقامات شیعه مذهب دیگر، سلطان را تحریک کردند که پست قضاوت اصفهان به نفع سلطنت باید به خجندیهای شافعی داده شود. وقتی فرمان به طغرائی حنفی رسید، آن را پاره و ادعا کرد که عدم استیلای سلطان بر اصفهان بهتر است از اینکه اجازه دهد اوضاع به اینجا کشیده شود و افزود که او تحمّل نمی‌کند چیزی را که اجداد سلطان با شمشیر از اشاعره گرفته‌اند به بهایی اندک به آنان باز دهد. راوندی صاعدبن مسعود را که مسلّماً از خاندان صاعدی بود، قاضی اصفهان در دوران حکومت طغرل بن ارسلان می‌داند (راحة الصدور،

عمادالدین، ابونصر محمد بن عبدالملک بخاری حنفی را «فقیه و امام سلطان آلپ ارسلان» می‌خواند که در جنگ منزیکرت با او مشورت می‌کرد.[۱] در زمان سلطان ملکشاه ابوالمظفّر مشطّب بن محمد بن اسامهٔ فرغانی (ف ۱۰۹۳/۴۸۶)، فقیه حنفی، قدرت یافت، سپاه را همراهی می‌کرد و همه جا با علمای معروف و قضات، مجلس بحث و مناظره تشکیل می‌داد. سپس با نظام الملک به بغداد رفت.[۲] بعد از مرگ ملکشاه خلیفه مقتدی از او و غزالی شافعی خواست راجع به سلطنت محمود، فرزند کوچک ملکشاه، فتوایی صادر کنند.[۳] در نسل بعد، ابوسعد محمد بن نصر بن منصور هروی بیشکانی هراتی، فقیه حنفی، استثنایی‌ترین شغل را داشت. او قاضی دمشق، بغداد و قاضی القضات امپراطوری سنجر شد و به بسیاری از نقاط جهان اسلام به سفارت رفت. سلطان سنجر و خلیفه ابوسعد او را بسیار محترم می‌داشتند. اسماعیلیها او و فرزندش را در سال ۱۱۲۴/۵۱۸ در مسجد همدان به قتل رساندند.[۴]

ص ۴۱؛ او چنانچه محمد اقبال، مصحّح کتاب [ص ۴۶۹] می‌گوید همان رکن الدّین، قاضی القضات، که مدّتی بین سالهای ۵۰۰ و ۵۰۴ قاضی اصفهان بوده نیست). جمال الدّین اصفهانی و فرزندش کمال الدّین هر دو شاعرانی بودند که صاعد بن مسعود و برخی دیگر از اعضای خاندان صاعدی را مدح کردند. نسوی رکن الدین مسعود بن صاعد را که احتمالاً یکی از فرزندان صاعد بن مسعود است کراراً با عنوان قاضی اصفهان ذکر می‌کند (نسوی، صراط السلطان جلال الدّین منکوبرتی، تصحیح، هوراس، ص ۷۰، ۷۵، ۱۳۱ در حدود سالهای ۶۲۴ ـ ۱۲۲۷/۶۱۷ ـ ۱۲۲۰). ابن فوطی یکی از نوادگان صاعدبن مسعود به نام عدود الدین ابوالفضل محمد بن اسماعیل بن صاعد بن مسعود را «از خاندان اهل عدل و قضاوت و فضیلت» ذکر کرده است (تلخیص، ج۴ فصل ۱ ص ۴۵۲). خاندان صاعدی اصفهان چنانچه غالباً اظهار داشته‌اند با خاندان صاعدی نیشابور ارتباطی ندارد (رک: ذبیح اللّه اصفهان تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، ص ۶۳؛ ذبیح الله صفا نیز شاید براساس گفته ابن اثیر (ج ۱۰ ص ۳۳۰ به بعد) که ابوالعلاء صاعد را نیشابوری و قاضی نیشابور می‌خواند، خاندان صاعدی هرات را به اشتباه با خاندان صاعدی اصفهان و نیشابور مرتبط می‌داند [ص ۶۵]) این مطلب که آیا ابوالفضل محمد بن فضل عروضی که قاضی اصفهان دانسته شده (سمعانی، ص ۳۸۹r) واقعاً قاضی این شهر بوده است چنانکه ابن ابی الوفاء (ج ۲، ص ۱۰۹ به بعد) می‌گوید یا خیر تردید آمیز به نظر می‌رسد، زیرا سمعانی که او را ملاقات کرده است می‌گوید، عروضی پس از اینکه در بخارا فقه آموخت در بلخ زندگی کرد، بعدها به بخارا بازگشت و از آنجا به یوزکند و بلاساغون رفت.

۱ـ بخاری، ص ۴۱؛ ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۴۴. نام وی در تراجم احوال نیامده است.

۲ـ عبدالغافر، ص ۹۱؛ صریفینی، ص ۱۳۴r؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۷۴ به بعد.

۳ـ ابن جوزی، ج ۹، ص ۶۳. مادر محمود تأکید می‌کرد که خلیفه هر که را به پستهای فرماندهی سپاه و ریاست دولت منصوب کند باید زیر نظر محمود باشد. غزالی بر این باور بود که این امر قانونی نیست. اما مشطّب نظری مخالف داشت. مشطّب اغلب ترجیح می‌داد همانند مقامی عالیرتبه جامه بر تن کند تا همچون عالمی دینی.شامی، قاضی بزرگ شافعی، به همین سبب شهادت وی را نپذیرفت (ابن جوزی، ج ۹، ص ۹۶).

۴ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۳۷، سبط بن جوزی، مرآة الزمان، حیدر آباد، ۱۹۵۱، ص ۱۱۵، ابن طولون، قضات دمشق ، تصحیح، ص. المُنجّد، ص ۴۴، صریفینی، ص ۲۱۲. شغل وی را نمی‌توان به طور قانع کننده‌ای از منابع موجود مشخّص کرد. وی که در سال ۱۰۶۶/۴۵۸ متولد شد، کار خود را به عنوان

فقیهان دیگر حنفی مذهب شرقی الاصل که در دوران سلجوقی و پس از آن در بغداد می‌زیستند و به تدریس و تعلیم اشتغال داشتند عبارت بودند از: عبدالملک بن عبدالسلام لمغانی[۱] (ف ۱۱۳۳/۵۲۷) و برادرش عبدالرحمن[۲] که اجداد چند تن از علمای معروف بغداد بودند؛ محمد بن محمد بن احمد سمرقندی[۳] که پیش از سال ۱۱۴۷/۵۴۱ در بغداد اقامت گزید؛ ابوعمر عثمان بن یوسف کاشغری (ف در حدود ۱۱۷۲/۵۶۷) که خلیفه المستنجِد او را به عنوان سفیر نزد نورالدین به دمشق فرستاد[۴]؛ عبدالعزیزبن علی بن ابی سعد خوارزمی (ف، پس از سال ۱۱۷۲/۵۶۸) که کتابخانه را اداره می‌کرد و در حرم ابوحنیفه به تدریس مشغول بود[۵]؛ المشطّب ابومظفّر محمد بن احمد بن عبدالجبّار (ف ۱۱۷۷/۵۷۳) در سمنان

نسخه‌برداری تهیدست و معلّم کودکان آغاز کرد. ابوسعد در سال ۱۰۹۹/۴۹۲ در مقام قاضی دمشق ظاهر شد؛ او در آن هنگام به بغداد رفت تا حرکتهایی را علیه صلیبیان برانگیزد (ابن جوزی، ج۹، ص ۱۰۸). خلیفه المستظهر در سال ۱۱۰۹/۵۰۲ ظاهراً علاوه به قاضی القضات ثابت ابن شهر، ابوالحسن دامغانی، ابوسعد را به سمت قاضی بغداد و نواحی اطراف آن، دیار مضر و دیار بکر، با عنوان: «اقضی القضات زیّن الاسلام» منصوب کرد. در ماه رجب ۵۰۴/ ژوئن ۱۱۱۱ مسؤولیّت حفاظت از خاتون، دختر ملکشاه و همسر مستظهر تا بغداد به او سپرده شد (ابن جوزی، ج۹، ص ۱۶۵ به بعد). در شوال ۵۰۴/ آوریل ۱۱۱۱ از مقامش برکنار شد. پس از چندی به خدمت سلطان سنجر در آمد و قاضی بزرگ سراسر قلمرو حکومتی او شد. سلطان سنجر در سال ۱۱۲۰/۵۱۳ او را به عنوان سفیر نزد خلیفه مستر شد فرستاد (ابن جوزی، ج ۹، ص ۲۰۶). ابوسعد در سال ۱۱۲۱/۵۱۵ در بغداد مورد احترام قرار گرفت و به سمت قاضی «سراسر قلمرو حکومت»، به استثنای عراق تثبیت یا جدیداً تعیین شد (ابن جوزی ج ۹، ص ۲۲۳). در این هنگام ظاهراً قاضی یحیی بن علی قرشی شافعی در دمشق جانشین او بود (رک: ابن طولون، ص ۴۴). ابوسعد باگرفتن هدایایی از خلیفه و سلطان محمود نزد سلطان سنجر بازگشت. در سال ۱۱۲۲/۵۱۶ باگرفتن هدایایی از سلطان سنجر و با مأمورّیت سیاسی به منظور تشویق خلیفه در انتصاب برادر وزیر جدید سلطان محمود به عنوان وزیر خلیفه مجدّداً به بغداد رفت (ابن جوزی، ج ۹، ص ۲۳۴). در خصوص حادثهٔ قتل وی، رک: خصوصاً ابن قلانسی، ذیل تاریخ دمشق، تصحیح آمد روز، ص ۲۱۰، بنداری، ص ۱۴۴. عمادالدین اصفهانی، وزیر ابوالقاسم در گوزینی را متّهم می‌کند که قاتلان را اجیر کرده است. ابن اثیر تاریخ مرگش را یک سال بعد ذکر می‌کند (ج ۱۰ ص ۴۴۴). سبکی به اشتباه او را شافعی می‌داند (ج ۴، ص ۱۹۵).

۱ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۳۱. لمغانی اصالتاً اهل لمغان، ناحیه‌ای کوهستانی در غزنه، بود و مدّتی از عمرخویش را درنیشابور گذرانده بود. سمعانی (ص ۴۹۵۷) می‌گوید یکی از اجدادش اهل لمغان بوده است.

۲ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۰۲. عبدالرحمن از آنجاکه فرزندش محمد (ف ۱۱۵۹/۵۵۴) در بغداد متولد شده است قاعدتاً باید به این شهر رفته و در آنجا زندگی کرده باشد. (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۷۷).

۳ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۱۴. فرزندش ابوالفتوح محمد (ف ۱۲۲۴/۶۲۱). در سال ۷/۵۴۱ ـ ۱۱۴۶ در بغداد متولّد شد (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۲۳).

۴ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۴۶. فرزندش ابواسحاق ابراهیم (ف ۸/۶۴۵ ـ ۱۲۴۷) در سال ۱۱۵۹/۵۵۴ در بغداد تولّد یافت و تمایلات شیعی داشت (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۴۲).

۵ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱ ، ص ۳۲۰.

متولّد شد، فقه حنفی را در مرو آموخت و سپس در مدرسهٔ زیرکیّهٔ بغداد به تدریس پرداخت؛[۱] ضیاء الدین احمد بن مسعود ترکستانی (ف ۱۲۱۳/۶۱۰) که ناصر الدین ناصر بن مهدی علوی، وزیر خلیفه ناصر، او را به مأموریّتهای سیاسی فرستاد و به سمت استاد و حرم ابوحنیفه رئیس حنفیان[۲] در سال ۱۲۰۸/۶۰۴ منصوبش ساخت؛ راشد الدین ابو حفص عمر بن محمد اندوکانی فرغانی (ف ۱۲۳۵/۶۳۱) اوّلین استاد فقه حنفی در مستنصریّه[۳]؛ رضی الدین حسن بن محمد عُمَری صاغانی (ف ۱۲۳۵/۶۵۰) فقیه، محدّث و عربی دان که در لاهور متولّد و در غزنه بزرگ شد[۴]؛ نورالدین محمد بن غربی خوارزمی، در سال ۱۲۵۵/۶۵۳ به سمت اوّلین استاد مدرسهٔ بشیریّه منصوب[۵] شد؛ نجم الدین بکَبرس بن یلتقلیج ناصری (ف۱۲۵۲/۶۵۵) مولای ترک خلیفه ناصر، که خلیفه المستنصر پست قاضی القضاتی را به وی پیشنهاد کرد[۶]؛ ظاهر الدین محمد بن عمر نوجاباذی بخاری[۷] (ف، پس از سال

۱ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۴.

۲ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۲۵ به بعد. او سمت استادی حنفیان را در مسجد قصر خلیفه نیز به عهده داشت و یکی از چهار امام چهار مکتب اهل سنّت بود که از خلیفه ناصر اجازه دریافت کرده بود.

۳ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ابن فوطی، حوادث الجامعه، بغداد [۱۹۳۱/۱۳۵۱] ص ۵۵،۷۵ به بعد؛ ناجی معروف، تاریخ علماء المستنصریه، بغداد ۱۹۵۹، ص ۵۰ به بعد. او در فرغانه تحصیل کرد و در جوانی به بغداد رفت. در بغداد به حلقهٔ درس شیخ عمر سهروردی صوفی پیوست. پس از مسافرتهایی به عراق و سوریّه در سنجار به تدریس مشغول شد. به گفتهٔ زکریّای قزوینی (آثار، ص ۱۵۷) وی از ملک اشرف ایّوبی رنجید و سنجار را ترک گفت. سپس دعوت مستنصر را برای تدریس در مستنصریّه پذیرفت. در این هنگام پادشاه روم (ـ علاء الدین کیقباد اوّل) پیکی به بغداد فرستاد و او را به آناطولی دعوت کرد، اما مستنصر وی را در بغداد نگاه داشت. فرغانی از جمله علوم دیگر در علم کلام نیز استاد بود.

۴ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۲۰۱ به بعد؛ لکنوی ، ص ۶۳ به بعد؛ الحوادث الجامعه، ص ۲۶۲ به بعد؛ (تاریخ ادبیات عرب) (*GAL*). ج ۱، ص ۶۱۳. او در سال ۱۲۱۸/۶۱۵ در سنّ ۳۷ سالگی به بغداد رفت تا در آنجا زندگی کند و دوباره به عنوان سفیر به هند روانه شد. در مدرسه توتوشیّه به تدریس مشغول بود. (عماد عبدالسّلام رؤوف، مدارس بغداد فی العصر العبّاسی، ص ۵۲).

۵ـ الحوادث الجامعه، ص ۳۰۸.

۶ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۷۰ به بعد؛ ابن قُطلوبُغا، تاج التّراجم فی طبقات الحَنَفیه تصحیح فلوگل (Flügel)، ص ۱۴؛ تاریخ ادبیات عرب (GAL)، ص ۴۷۵. نامش در اصل منکوبرس بود. او شرح کبیری بر اعتقاد نامهٔ طحاوی که ظاهراً براساس نظرات ماتریدیّه بود نوشت (رک: ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۲۷۲. منکوس را باید منکوبرس (Mankubars) خواند).

۷ـ رک: حاجی خلیفه، کشف الظّنون، تصحیح Yaltkaya مجموعه ۱۴۸۴؛ ابن ابی الوفاء ج ۱، ص ۱۰۴؛ لکنوی، ص ۱۸۳؛ معروف، ص ۵۸ به بعد. او در بخارا زیر نظر محمد بن عبدالستّار کردری تحصیل کرد و قبل از آنکه به بغداد دعوت شود در کرمان به تدریس مشغول بود. دو فرزندش، فخرالاسلام ابوالفضل محمد و عزالدّین ابومحمد علی، نیز در بغداد تدریس می‌کردند.

۱۲۸۴/۶۸۳) استاد مستنصریّه، که کتابش کشف الابهام لدفع الاوهام را در سال ۶۶۸/۷۰ ـ ۱۲۶۹ در آنجا نوشت؛ برهان الدین محمد بن محمد نسفی (ف ۱۲۸۸/۶۸۶) مولّف یکی از آثار کلامی ماتریدیّه[۱]؛ نورالدّین محمد بن اسعد وابکنی بخاری (ف ۱۲۸۵/۶۸۴) فقیه و مبلّغ حنفی که در مسجد سلطان به تبلیغ مشغول بود.[۲]

در سوریّه، سلجوقیان و جانشینان آنها نیز مصمّمانه تلاش کردند مذهب حنفی را گسترش دهند. این کار ساده‌ای نبود، زیرا مذهب حنفی مکتب عراق هیچ گاه پایگاهی مردمی در این استان رقیب به دست نیاورده بود.[۳] دمشق اکثر ساکنانش در دوران حکومت فاطمیان مذهب تسنّن را حفظ کرده بودند. وقتی اتسز ترکمن در سال ۱۰۷۶/۴۶۸ این شهر را به تصرّف خود در آورد، بیشتر سنّیها شافعی مذهب بودند، گروهی مالکی بودند و تودهٔ عظیمی را حنبلیان تشکیل می‌دادند، اما هیچ حنفی مذهبی دیده نمی‌شد. اتسز[۴] اذان به سبک سنّی را دوباره رایج کرد و بعد از مرگ قاضی شیعه، یک قاضی شافعی را از مرو به جای او منصوب داشت.[۵] ظاهراً توتوش سلجوقی پس از ورود به دمشق در سال ۱۰۷۹/۴۷۱ یک قاضی حنفی شرقی را به نام علی بن محمد غزنوی[۶] در آنجا منصوب کرد. اما در سال ۱۰۸۴/۵-۴۷۷ او را عزل کرد و یکی از شافعیان خراسان را به جای وی نشاند.[۷] پس از مرگ این قاضی در سال ۱۰۸۹/۴۹۱ در زمان دوقاب بن توتوش، ابوعبدالله محمد بن موسی بن عبدالله، یکی از ترکان اهل بلا ساغون، قاضی شد. ابوعبدالله که حنفی متعصّبی به شمار آمده است، محراب را در مسجد بزرگ از شافعیان به حنفیان منتقل کرد و امامی حنفی را برای مسجد جامع آن منصوب داشت.

۱ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۲۷؛ لکنوی، ص ص ۱۹۴ به بعد؛ صَفَدی، ج ۱، ص ۲۸۲ به بعد. او در سال ۱۱۷۹ ـ ۸۰/۵۷۵ به بغداد رفت و در همانجا اقامت گزید.

۲ـ التّقی الفاسی، منتخب المختار، تصحیح ع. الغرّاوی، ص ۲۰۳ به بعد.

۳ـ رک: مقدسی . ص ۱۷۹ به بعد : قضات پیش از دوران فاطمیه غالباً حنفی مذهب بودند؛ اما مردم از اهل حدیث تقلید می‌کردند و فقها مذهب شافعی داشتند.

۴ـ ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۶۹، ابن قلانسی از ذهبی نام برده است، ص ۱۰۸، شماره ۲.

۵ـ ابن ایّوب در ابن طولون، ص ۴۲. قضات پیشینی که ذکر شده‌اند علوی مذهب و بدون شک شیعه بودند. گرچه ابن ایّوب بر این قول نیست. سبکی شرح حال مختصری را ازعبدالجلیل مروزی ذکر می‌کند (ج۳، ص ۲۲۱) ابن عساکر می‌گوید وی برکنار شد و ابن ابی حَسینه مُرتی بر جای او نشست (نقل از سبکی، همانجا) نام ابن ابی حسینه در فهرست قضات دمشق ابن ایّوب نیامده است.

۶ـ ابن ایّوب در ابن طولون، ص ۴۲. مذهبش ذکر نشده است. نامش نیز در هیچ تذکره‌ای نیامده است. با این حال، اگر شافعی مذهب بوَد احتمالاً سبکی او را از خاطر دور نمی‌داشت.

۷ـ ابن ایّوب در ابن طولون، ص ۴۳. سبکی شرح حال را از حسین بن حسن شهرستانی شافعی که در نیشابور، بغداد و گرگان تحصیل کرده بود آورده است (ج ۴، ص ۲۱۴).

در این هنگام اقامه مطابق با شعایر حنفی معمول شد و تنها در زمان فرمانروایی صلاح الدین ایّوبی شافعی در سال ۵/۵۷۰ ـ ۱۱۷۴ از میان رفت.[۱] همچنین در سال ۱۰۹۸/۴۹۱، صادریّه، اوّلین مدرسه در دمشق برای حنفیان ساخته شد.[۲] در حالی که منصب دائمی قضاوت اندکی بعد به شافعیان بازگردانده می‌شد،[۳] مدارس حنفیّه باعث گسترش و تثبیت کامل مذهب حنفی شد. شافعیان در سال ۱۱۲۰/۵۱۴ و حنبلیان پیش از سال ۱۱۵۱/۵۳۶ اوّلین مدرسهٔ خود را به دست آوردند. هنگامی که نورالدین در سال ۱۱۵۴/۵۴۹ وارد دمشق شد در برابر سه مدرسهٔ شافعی و دو مدرسهٔ حنبلی، چهار مدرسهٔ حنفی وجود داشت.[۴] تنها در دوران آل‌بویه بود که شافعیان با حمایت خاندان حاکم از نظر تعداد مدارس مقام اوّل را داشتند. هر چند که احتمالاً نسبت حنفیها در میان اهالی آنجا همواره تا حدی کمتر از نسبت مدارس آنان بوده است، از قرار معلوم جامعهٔ حنفی به صورت دومین جامعه بزرگ دمشق در آمد.[۵]

اوّلین استادان و مدارس حنفی مانند قضات حنفی در اصل اهل ایالتهای خاور دور جهان اسلام بودند. راجع به علی بن مکّی کاسانی، اوّلین استادِ صادریّه، که احتمالاً اهل کاسان فرغانه

۱ـ سبط بن جوزی، ص ۴۴؛ ابن طولون، ص ۴۳؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۳۵ به بعد که بن موسی را باید در آنجا نوشت. به گفتهٔ یکی از راویان ابن عساکر، بلاساغونی می‌گفت: «اگر قدرت دست من بود از شافعیان جزیه می‌گرفتم». او از مالکیان نیز نفرت داشت. مردم دمشق پشت سر امام حنفی نماز نمی‌گزاردند و نماز جمعه را در «دارالخیل» اقامه می‌کردند. ننوشته‌اند که این وضع تا کی ادامه یافت. با این حال، امام شافعی یا بر کنار نشده و یا بعد از برکناری بلاساغونی، علاوه بر امام حنفی مجدّداً منصوب شده است. ابن عساکر در حدود سال ۴/۵۲۸ـ ۱۱۳۳ از برکناری اسماعیل بیدلیسی امام شافعی که مدّتی بیش از سی سال ابن منصب را دارا بوده است خبر می‌دهد. در عین حال مقرّر شد. امامت مالکیان و حنبلیان سلب شود و تنها یک امام شافعی و یک امام حنفی باقی بمانند (سبط بن جوزی، ص ۱۷۷).

۲ـ ابن شدّاد،العلاق الخطیره، تاریخ مدینهٔ دمشق،تصحیح، س .دهّان ، ص ۱۹۹ به بعد؛ نُعیمی، ج۱، ص ۵۳۷.

۳ـ بلاساغونی در سال ۱۱۱۲/۵۰۶ پیش از مرگش بر کنار شد (ابن قلانسی، ص ۱۸۳). به گفتهٔ ابن ایّوب (ابن طولون، ص ۴۲) ابوسعد محمد بن سعد هروی حنفی پس از او قاضی شد نام هروی پیشتر در سال ۱۰۹۹/۴۹۲ به عنوان قاضی دمشق آمده است. (رک: بالا، شماره ۸۲). احتمالاً ابتدا جانشین بلاساغونی بوده است. هروی بعدها یحیی بن علی قرشی، معروف به ابن صائغ (ف ۴۰/۵۳۴ـ ۱۱۳۹) را به جانشینی خود منصوب کرد که بعدها تنها قاضی دمشق شد؛ وی جدّ برخی از قضات است.

۴ـ در مورد مدارس دمشق پیش از نورالدّین، رک: الیسیف (Elisséeff)، نورالدّین، ص ۹۱۹، ۹۲۴. صلاح الدین ایّوبی در صفر ۵۷۲/ اوت ۱۱۷۹ موقوفه‌ای بر «زاویه» شافعی معروف به «الغزالیه» اختصاص داد (ص ۹۱۹) (ابوشامه، کتاب الروضتین، ص ۲۶۳). هر چند علمای شافعی جلسات درس خود را قبلاً در آنجا برگزار می‌کردند، تنها پس از این تاریخ می‌توان آن را نهادی مدرسه مانند دانست.

۵ـ ابن شدّاد (ف ۱۲۸۵/۶۸۴) نام ۳۴ مدرسه و زوایهٔ حنفی، ۴۰ مدرسه و زاویهٔ شافعی، ۳ مدرسه و زوایهٔ مالکی و ۱۰ مدرسه و زاویهٔ حنبلی را ذکر می‌کند.

بوده است[۱]، اطّلاع چندانی نداریم. جانشین او برهان‌الدّین علی‌بن‌حسن‌بلخی (ف ۱۱۵۳/۵۴۸) را قطعاً می‌توان بنیانگذار مکتب حنفی دمشق دانست. منابع تاریخی اتّفاق نظر دارند که او «علم و دانش را در خطّهٔ اسلام گسترش داد». بلخی که اهل سیکلکند از حوالی بلخ بود، در بخارا زیر نظر برهان الدّین عبدالعزیز بن عمر بن مازه و ابو المعین نسفی، متکلّم معروف ماتریدی، تحصیل علم کرد. وی هنگامی که در سال ۱۱۲۵/۵۱۹ وارد شهر دمشق شد دست کم سه مدرسه برایش بنا کردند.[۲] فقهای حنفی اهل دمشق در نسل بعد از شاگردانش بودند[۳]. بلافاصله پس از او ابوبکر احمد بلخی که در سمرقند تحصیل کرده بود و اجازه داشت آثار امام ابوحفص عمر بن محمد نسفی، ماتریدی معروف، را تدریس کند، در مسجد خاتون و

۱ـ نام او در مآخذ معمولاً با سین نوشته می‌شود، اما در مرآة الزّمان (ص ۲۹۴) باشین نوشته شده است. یاقوت، کاسان در ناحیهٔ فرغانه را هم با املای سین می‌آورد و هم با املای شین (معجم، ج ۴، ص ۲۲۷). نام علاء الدین کاسانی که نسبتش به کاسان در فرغانه می‌رسد نیز بیشتر با شین نوشته می‌شود تا سین. اهالی کاشان در ایران قبلاً شیعهٔ محض بودند. بعید است علی بن مکّی اصالتاً اهل این منطقه بوده باشد.

۲ـ ترخانیّه، بلخیّه، و مسجد خاتون (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۱۰ به بعد، ۲۱۸ به بعد)؛ الیسیف به اشتباه بلخیّه را همان اکوزیه ثبت می‌کند و گاهی آن را با یک مدرسهٔ شافعی به همین نام خلط می‌کند (نورالدین، ص ۹۲۲، شماره ۸). امیر اکوزدوقاقی مدرسهٔ بلخیّه حنفی را پس از سال ۱۱۳۱/۵۲۵ درخانه‌ای‌مجاور صادریّه بنا کرد (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۱۰ به بعد؛ نعمانی، ج ۱ ص ۴۸۱، Sauvaire,*JA* 9th,Ser IV, 245 در کتیبه‌ای آمده است که مدرسهٔ اکوزیّه شافعی در سال ۱۱۴۱-۱۱۴۲/۵۳۶ به فرمان همان امیراکوز ساخته و وقف شد، اما در سال ۱۱۹۱/۵۸۷ صلاح الدّین ایّوبی آن را تکمیل کرد (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۳۷، النعیمی، ج ۱، ص ۱۶۶ (Sauvaire*JA* 9th Ser.III,391). گرچه ابن عساکر (ف ۱۱۷۶/۵۷۱) در شرح تاریخی دمشق از آن یادکرده است (تاریخ مدینة دمشق، ج ۲، فصل ۱، تصحیح، ص، المنجّد، ص ۷۵)، اما به نظر نمی‌رسد پیش از تکمیل شدنش در حکومت صلاح الدین به عنوان مدرسه از آن استفاده شده باشد.

۳ـ در بارهٔ برهان الدین بلخی، رک: سبط بن جوزی، ص ۲۹۴ به بعد؛ ابن ابی الوفاء ج ۱، ص ۳۵۹ به بعد (شماره ۹۹۲، علی بن الحسین سیکلکندی همان شخص است، سمعانی، ص ۳۰۱۲)؛ لکنوی، ص ۱۲۰ به بعد؛ نعیمی، ج ۱، ص ۴۸۱. ابن عساکر می‌گوید حنبلیان مخالف او بودند زیرا بر ضدّ آنان سخن می‌گفت. در زمان ابن تیمیّه (ف ۱۳۲۸/۷۲۸) مزار برهان الدین بلخی، یکی از چهار مزار امامان چهار مذهب اهل سنّت بود که بر طبق رسم معمول در آن نماز برگزار می‌شد (ابن تیمیّه، مجموعات فتاوی، قاهره ۱۳۲۹، ج ۴، ص ۳۰۲). با این حال، محمود عدوی (ف ۱۶۲۳/۱۰۳۲) در کتابش راجع به اماکن زیارتی دمشق محلّ مزار او را در باب الصغیر ذکر می‌کند. (کتاب الزیارات بدمشق، تصحیح، ص. المنجّد، ص ۷۴) شاگردانش از جمله عبارت بودند از: برهان الدین مسعود بن شجاع اموی (ف ۱۲۰۳/۵۹۹) که تحصیلاتش را در بخارا ادامه داد و در زمان نورالدین در خاتونیّه و نوریّه به تدریس مشغول بود و به قاضی العسکر منصوب شد (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۶۸ به بعد؛ لکنوی، ص ۲۱۳، نعیمی، ج ۱، ص ۵۱۳ به بعد)؛ و همچنین محمد بن یوسف حورانی، استاد مسجد ارک (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۴۷).

جاهای دیگر به تدریس پرداخت.[۱]

گرچه در این روزگار آیین حنفی در دمشق کاملاً پا گرفته بود، فقهای شرقی حنفی مذهب مرتّباً به دمشق می‌رفتند و در آن شهر که به‌گرمی به عنوان استاد از آنان استقبال می‌شد، اقامت می‌گزیدند. در حقیقت دو تن از ارجمندترین استادان فقه حنفی در دمشق در قرن ۱۳/۷ در اصل اهل ماوراء النّهر بودند. جمال الدین محمود بن احمد حصیری بلخی که در این شهر در محضر قاضی خان یوزجندی، امام معروف، به کسب علم می‌پرداخت، در سال ۱۲۱۴/۶۱۱ به سمت استاد مدرسهٔ بزرگ نوریّهٔ دمشق منصوب شد و تا زمان مرگش در سال ۱۲۳۸/۶۳۶ در این شهر به تدریس اشتغال داشت.[۲] از جمله شاگردانش عبارت بودند از ملک معظّم ایّوبی[۳] (ف ۱۲۲۷/۶۲۴)، سبط بن جوزی و صدرالدین اذرعی، دوست نزدیک سلطان بیبرس و قاضی القضاة شهر قاهره.[۴] جمال الدین عمر بن محمد خبّازی، اهل خجند که در بخارا تحصیل کرده بود و در خوارزم و بغداد تدریس می‌کرد. او در ربع آخر قرن ۱۳/۷ به دمشق رفت و تا زمان مرگش در سال ۱۲۹۱/۶۱۹ در آن شهر به تدریس پرداخت.[۵] گذشته از

۱ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۲۷۱ به بعد. او پیش از رفتن به حلب در زمان نورالدّین در مراغه تدریس می‌کرد. سپس به دمشق رفت و در سال ۱۱۵۸/۵۵۳ در آنجا وفات یافت. بلخی کتابش را وقف مدرسهٔ نوریّهٔ حلب کرد (= حلاویّه، که گاه نوریه خوانده می‌شود؛ رک: ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۵۳).

۲ـ دربارهٔ حصیری، رک: ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۵۵ به بعد؛ لکنوی، ص ۲۰۵؛ نعیمی، ج ۱، ص ۶۲۰. سبط بن جوزی، ص ۷۰۲ به بعد؛ تاریخ ادبیات عرب (*GAL*)، ج ۱، ص ۳۸۰. سبکی ادّعا می‌کند که او اشعری است (سبکی، ج ۲ ص ۲۵۸، جمال الدین حضری؛ جمال الدین حصیری بخوانید)، این ادّعای او ظاهراً مبتنی بر آن است که از عزالدّین عبدالعزیز بن عبدالسّلام شافعی نزد ملک اشرف موسی ایّوبی وساطت می‌کند، زیرا عزالدین سخنان نیش داری بر ضدّ حنبلیان بر زبان می‌آورد و به همین سبب مورد بی‌مهری قرار گرفت (سبکی، ج ۵، ص ۹۶ به بعد). اما این امر برای اشعری ساختن حصیری کافی نیست. ابن شدّاد در این قول خود که حصیری در سال ۶۲۳ تدریس را آغاز کرده است باید به خطا رفته باشد (تأریخ مدینة دمشق، ص۲۰۴). حصیری در سال ۱۱۵۱-۲/۵۴۶ متولّد شد و ظاهراً قبل از رفتن به دمشق در صرحد تدریس می‌کرد (ابن ابی الوفاء، ج ۲ ص ۱۵۸، مدخل مربوط به محمود بن عبیدالصرحدی). پس از مرگ او فرزندانش قوام الدین محمد (ف ۱۲۶۷/۶۶۵) و نظام الدّین احمد (ف ۱۲۹۸/۶۹۸) (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۲۴؛ لکنوی ص ۴۱ به بعد؛ نعمیی، ج ۱، ص ۶۲۱) در نوریّه به تدریس پرداختند (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۰۴).

۳ـ در خصوص تحقیقات وی در مذهب حنفی، رک: سبط بن جوزی، ص ۶۴۴ به بعد؛ ابن ابی الوفاء ج ۱، ص ۴۰۲ به بعد؛ لکنوی، ص ۱۱۰ به بعد؛ نعیمی، ج ۱، ص ۵۹۷ به بعد.

۴ـ راجع به سلیمان بن ابی العزّبن وهیب اذرعی (ف ۱۲۷۶/۶۷۷، رک: ابن ابی الوفاء، ج۲، ص ۲۵۲ به بعد؛ لکنوی، ص ص ۸۰ به بعد؛ نعیمی، ج ۱، ص ۵۴۳ به بعد؛ ابن عماد، شذرات الذهب، ج ۵، ص ۲۵۷؛ تاریخ ادبیّات عرب (*GAL*) ج ۱ ، ص ۳۸۲.

۵ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۹۸؛ لکنوی، ص ۱۵۱؛ ابن عماد، ج ۵، ص ۴۱؛ نعیمی، ج ۱، ص ۵۰۴ به

اینها، نام بسیاری از فقهای حنفی شرقی الاصل که در سده‌های ۱۲/۶ و ۱۳/۷ در دمشق تدریس می‌کردند و شهرت کمتری داشتند نیز در این منابع آمده است.[۱]

فاتحان ترک در حلب با اوضاعی کاملاً متفاوت مواجه شدند. اکثریّت مسلمانان از زمان حاکمیّت خاندان حمدانی شیعه مذهب بودند. حکومت سلجوقیان، ارتوقیان و عمادالدین زنگی، تسلّط شیعیان را بر جوّ دینی این شهر سلب نکرد. درست است که معمولاً بَنوأَبی جراده

بعد؛ تاریخ ادبیّات عرب ج۱، ص ۳۸۲. او ابتدا در غریّه، واقع در بیرون شهر، و سپس یک سال قبل از مرگش در خاتونیّه واقع در بیرون شهر (= مسجد خاتون) به تدریس پرداخت. از آنجاکه ابن شدّاد در سال ۱۲۷۵/۶۷۴ از او نام نبرده است، احتمالاً پس از این سال به دمشق رفته است.

۱ـ رشید الدین غزنوی (قرن ۱۲/۶) در صادریّه، غریّهٔ بیرون شهر و معینیّه تدریس می‌کرد (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۲۱؛ بعید است که او همان احمد بن محمد بن محمود غزنوی باشد، چنانکه مصحّح کتاب نعیمی [ج۱، ص ۵۳۷، شماره ۳]) می‌گوید. حمید الدین سمرقندی که در اوایل سال ۱۲۲۹/۶۲۶ در زنجاویّه، عذراویّه، قَیْمازیّه و مَیْطوریّه تدریس می‌کرد (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۱۲، ۲۲۲ به بعد، ۲۶۰). فرزندش محی الدین نیز در زنجاریّه و مَیْطوریّه تدریس می‌کرد و بعدها به مصر رفت (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۲۳). نجم الدین نیشابوری و فرزندش سراج الدّین هردو در معینیّه تدریس می‌کردند (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۱۰). احتمالاً شدّاد «نجم الدّین» را به اشتباه به جای رشید الدّین ذکر کرده است. رشید الدین محمد بن ابی‌بکر نیشابوری قبل از مرگش در سال ۱۲۴۰/۶۳۷ در معینیّه تدریس می‌کرد. او در نیشابور در سال ۱۱۶۴/۵۵۹ متولّد شد، تحصیلات مقدّماتی را در آنجا به پایان رساند و سپس قاضی کَرَک و شوبَک شد (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۳۵ به بعد؛ نعیمی، ج ۱، ص ۵۸۹ به بعد). برهان الدین ابراهیم بن محمود غزنوی (متولّد ۱۲۰۸/۶۰۵) در صادریّه تدریس می‌کرد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۴۸؛ ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۰۰). برهان الدّین محمد بن سفیان ترمذی در عزیّه بیرون شهر تدریس می‌کرد (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۲۲). رکن الدین محمود بن حسین بخاری، در سال ۱۱۹۶/۵۹۲ در بخارا متولد شد و در سال ۱۲۵۲/۶۵۰ در دمشق وفات یافت. (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۵۷). شمس الدین ابوالعلاء محمود بن ابی بکر کلا باذی بخاری (ف ۱۳۰۰/۷۰۰)، مؤلف آثار فقهی درباب ارث که تحصیلاتش را در بخارا گذراند و در دمشق به تدریس پرداخت او مدتی در بغداد و قاهره نیز زندگی کرد (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۶۳ به بعد؛ لکنوی، ص ۲۱۰ به بعد؛ ابن عماد، ج ۵، ص ۴۵۷ به بعد؛ نعیمی، ج ۱، ص ۶۲۲). افتخار الدین کاشغری، شاگرد حصیری، اوّلین استاد حنفی در مدرسه دمّاغیّه بود که در سال ۱۲۴۰/۶۳۸ ساخته شد (ابن شدّاد، تاریخ مدینة دمشق، ص ۲۶۱). احتمالاً او باید همان افتخار الدین محمد بن محمد بن محمد حنفی باشد که در یوش فرغانه متولّد و در کاشغر بزرگ شد و در سال ۱۲۲۳/۶۲۰ در سنّ جوانی به اربیل سفر کرد (الصفدی، ج ۱، ص ۲۸۶ به بعد) . رکن الدّین عبیدالله بن محمد سمرقندی (ف ۱۳۰۱/۷۰۱) در ظاهریّه و نوریّه تدریس می‌کرد (نعیمی، ج ۱، ص ۵۴۵؛ ابن حجر، الدّررالکامنة، ج ۲، ص ۴۳۳). علی بن محمد بن ابراهیم سمرقندی حنفی (ف ۱۳۰۳/۷۰۳) شیخ خانقاه دمشق (ابن حجر، الدّرر، ج۳، ص ۹۸). شمس الدّین عبدالله بن حجّاج بن عمر کاشغری تا سال ۱۳۳۶/۷۳۶ در شبلیّه بیرون شهر تدریس می‌کرد اما بعد به ظاهریّه رفت (النعیمی، ج ۱، ص ۵۳۴؛ منتخب المختار، ص ۶۶).

که [۱] خاندان حنفی مذهب بودند مقام قضاوت را قبل از آمدن ترکها بـه عـهده داشـتند و فرمانروایان ترک این مقام را در دست آنان باقی گذاشتند، امّا ظاهراً مجبور بودند براساس فقه شیعه قضاوت کنند؛[۲] شعایر دینی از جمله اذان به رسم شیعه با حیّ علیٰ خیرالعمل باقی ماند.

۱ـ اعضای بعدی این خاندان به بنوالعدیم نیز معروف بودند. قبلاً الضیف، حاکم فاطمی، در سال ۷/۴۰۷ـ ۱۰۱۶ ابوجعفر محمد بن احمد سمنانی (ف ۱۰۵۲/۴۴۴) حنفی اشعری را به سمت قـاضی شـهر حـلب منصوب کرده بود (ابن العدیم، زبدة الحلب من تـأریخ الحـلب، تـصحیح س. الدّهـان، ج ۱، ص ۲۱۶، لکنوی، ص۱۵۹). او مدت زیادی در آنجا باقی نماند، زیرا در سال ۱۰۲۴/۴۱۵ ابواسامه عبداللّه از خاندان شیعهٔ بنوابی اُسامه منصب قضاوت را به عهده داشت (ابن العدیم، ج ۱، ص ۲۲۲). انوشتکین دزبری حاکم ترک فاطمیان در سوریّه در حدود سال ۴۳۰ یا ۴۳۱/ ۴۰ـ ۱۰۳۹، ابوالحسن احمد بن یحیی بن ابی جراده، یکی از شاگردان سمنانی را به عنوان قاضی حلب منصوب کرد (ابن العدیم، ج ۱، ص ۲۵۸؛ به گفتهٔ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۲۳، در تاریخ ۴/۴۳۵ـ ۱۰۴۳). از آن روزگار به بعد، تا زمان صـلاح الدیـن مـنصب قضاوت به طور منقطع در خاندان او باقی ماند.

انوشتکین دزبری (که در سال ۴۳۳ ـ ۱۰۴۲/۴۲۹ـ ۱۰۳۸ در حلب حکومت می‌کرد.) نیز ابوجعفر محمد بن احمد بن حامد بیکندی بخاری، معتزلی حنفی راکه زندگی عجیب و پرماجرایی داشت به سمت قاضی حلب منصوب کرد. او در سال ۱۰۰۲/۳۹۲ یا ۱۰۰۴/۳۹۴ متولّد شـد و فـقه حـنفی را در بـخارا آموخت. در سال ۱۰۲۳/۴۱۴ به خراسان عزیمت کرد تا در محضر معروفترین علمای حنفی آن دیار به ادامهٔ کسب علم پرداخت. بعدها به سوریّه رفت و انوشتکین دزبری (ابوسکّین فربَری نیز ضبط شده است، ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص ۱۶) او را به سمت قاضی شهر حلب منصوب کرد. سپس او را با نامه‌ها و نقدینه‌های بسیار و مأموریّت بنای مدارس، مساجد و پلها و اعطای هدایا به نام دزبری به ماوراءالنّهر فرستاد. دزبری که ماوراءالنهر را در لباس برده ترک گفته بود قصد داشت با ثروتش و با قدرتی که در سراسر سوریّه داشت مردم آنجا را زیر نفوذ خود در آورد. با این حال، ابوجعفر به عنوان داعی اسماعیلی مورد سوءظن قرار گرفت و دستگیر شد. او سالها در زندان خان (قرخانی) به سر برد، تا اینکه سرانجام آلپ ارسلان سلجوقی، احتمالاً مدّتی پیش از مرگ طغرل بگ در سال ۱۰۶۳/۴۵۳ با نوشتن نامه‌ای خان را تشویق کرد تا او را از زندان آزاد کند. احتمالاً در همین دوران بودکه ابو منصور بن یوسف (راجع به او، رک: مقدسی، ابن عقیل، ص ۲۷۴ به بعد) که حنبلی با نفوذی بود از ورودش به بغداد جلوگیری کرد، زیرا ابوجعفر معتزلی بود (رک: ابن جوزی، ج ۹، ص ۵۲؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۸، به جای المنصور، ابی المنصور ضبط شده است). در این هنگام ابوجعفر به قاهره رفت، سالها در آنجا به سر برد و با ابونصر هبة اللّه (ابن ابی الوفاء، ج۲، ص۹) داعی بزرگ فاطمی آن روزگار، معروف به مؤیّد فی الدین شیرازی، مباحث کلامی برگزار کرد. در سـال ۱۰۶۹ـ۷۰/۴۶۲ ناصر الدوله همدانی که با امرای ترک مستنصر فاطمی اختلاف داشت او را به دربار سلطان آلپ ارسلان به خراسان فرستاد تا سلطان را به فتح مصر تحریک کند (ابن العدیم، ج۲، ص ۱۹؛ ابن میسّر، ص ۱۹). مأموریّت ابوجعفر به حملهٔ عظیم آلپ ارسلان منجر شد که به جای فتح مصر، پیروزی بزرگ منزیکرت را در پی داشت. ابوجعفر آلپ ارسلان را همراهی کرد وسپس به عنوان سفیر او نزد محمود بن نصر مرداسی، حاکم حلب اعزام شد. هنگامی که ابوجعفر بار دیگر به بغداد رفت نظام الملک از او تجلیل کرد و مقرّری مناسبی برای او و فرزندش ابوالیمن تعیین کرد. ابوجعفر در بغداد ماند و تا زمان مرگش در سال ۱۰۸۹/۴۸۲ با علما به بحث و مناظره مشغول بود (ابن ابی الوفاء دو مدخل بر او آورده است، ج ۲، ص ۸ به بعد، ج ۲، ص ۱۶ به بعد).

۲ـ رک: J.Sauvaget,*Alep*,P.98 With n. 292,quoting Ibn al-Furat عبارت یاقوت، ج ۲، ص۳۰۷

وقتی بدرالدّوله سلیمان ارتوقی در سال ۱۱۲۲/۵۱۶ شروع به ساختن اوّلین مدرسه کرد، آنچه را در طول روز می‌ساخت شیعیان شبانه خراب می‌کردند، تا اینکه از یکی از شرفای علوی تقاضای کمک و همکاری کرد.[۱] بدرالدوله پس از تکمیل مدرسه، احتمالاً به مناسبت آنکه معلّمی شایسته و شافعی مذهب وجود داشت، آن را به شافعیان تحویل داد.[۲]

تنها نورالدّین بود که برای تثبیت مذهب اهل سنّت و جماعت مجدّانه تلاش کرد. در خلال دوران حکومتش (۵۶۹ - ۱۱۷۴/۵۴۱ - ۱۱۴۶) چهار مدرسهٔ شافعی و دست‌کم سه یا شاید پنج مدرسهٔ حنفی را او و امیرانش ساختند. نورالدین همچنین در مسجد حلب زاویه‌ای را وقف مالکیان و حنبلیان کرد.[۳] او در سال ۱۱۴۸/۵۴۳ بزرگترین مدرسه را به نام حلاویّه برای حنفیان ساخت و هزینهٔ نگهداری آن را با کمال سخاوت می‌پرداخت؛ سپس برهان الدّین بلخی را از دمشق دعوت کرد تا او را به سمت استادی آن مدرسه منصوب دارد. برهان الدّین مدّت کوتاهی پس از ورودش وسیله‌ای شد برای حذف حیّ علی خیر العمل از اذان شیعه و معمول شدن اذان حنفی.[۴] اما طولی نکشید که دوباره عازم دمشق شد.[۵] سپس نورالدین به

که ساوگت (Sauvaget) نیز به آن اشاره می‌کند وضعیّت دوران پیش از سلجوقی را شرح می‌دهد.

۱ـ ابن شدّاد، العلائق الخطیره، بخش مربوط به حلب، تصحیح سوردل،
La Desctiption d´ Alep d´ Ibn Shaddád pp.96f.

۲ـ ابوطالب عبدالرحمن بن عجمی که وی را منصوب کرده بود از خاندانی بود که از سال ۱۰۴۱ـ ۲/۴۳۳ در آنجا وطن کرده بودند (ابن شدّاد، *Alep*، ص ۹۷؛ به منظور اطّلاع از شرح حال استادان مدارس حلب که ابن شدّاد ذکر کرده است، به طور کلی، رک: دی سوردل
«Les Professeurs de Madrasa a Alep aux XIIe - XIIIe Siecles d´aprés Ibn Shaddad» *BEO*,xlll [1951],pp.85ff.

این مطلب که بدرالدّوله عمدتاً قصد داشته است مدرسه را به کانونی برای چهارگانه اهل سنّت تبدیل کند، چنانکه ابن عدیم (ج ۲، ص ۲۱۰) گزارش می‌دهد بسیار بعید به نظر می‌آید؛ زیرا در این هنگام تنها مدارس مخصوص به یک مذهب وجود داشت. اما این گزارش ممکن است حاکی از آن باشد که او استادی حنفی را ترجیح داده است.

۳ـ راجع به مدارس حلب در زمان نورالدّین، رک: الیسیف، نورالدّین، ص ۹۱۸ - ۹۱۵.

۴ـ ابن العدیم، ج ۲، ص ۲۹۳. اخبار برداشته شدن «حیّ علی خیر العمل» از اذان در رجب ۵۴۳/ نوامبر، دسامبر ۱۱۴۸ به دمشق رسید (ابن قلانسی، ص ۳۰۱). ابن شدّاد که سال ۵۴۴ را تاریخ شروع بنای مدرسهٔ حلاویّه ذکر می‌کند، ظاهراً به خطا رفته است. (*Alep*، ص ۱۱۰). شیعیان شهر حلب از تغییر در اذان به خشم آمدند و هنگامی که نورالدین در سال ۱۱۵۷/۵۵۲ سخت بیمار شد، جوانان شیعه برادرش نصرة الدین را وادار کردند تا اجازه دهد اذان شیعه دوباره معمول شود (ابن قلانسی، ص ۴۳۹؛ ابن العدیم، ج ۲، ص ۳۰۸ به بعد، سالی که به اشتباه ذکر شده است؛ الیسیف، نورالدین، ص ۵۱۷ به بعد). در این هنگام شیعیان مدرسه عصر وقیّهٔ شافعی و بناهای دیگر اهل سنّت را نابود کردند. هنگامی که نورالدین بهبودی خود را باز یافت، به قاضی و خطیب حنفی ابوالفتح هبة اللّه ابن ابی جراده دستور داد برای مردم نماز بگزارد و اذان را « همان

ترتیب استادانی را در حلاویّه منصوب کرد که عبارت بودند از: علاءالدین عبدالرحمن بن محمود غزنوی که تا سال ۱۱۶۹/۵۶۴ کرسی استادی آنجا را بـه عـهده داشت. پس از او فرزندش محمود[۶] و پس از او رضی الدین محمد بن محمد سرخسی، شاگرد «شهید صدر» بخاری، حسام الدّین عمر بن عبدالعزیز بن مازه، و مؤلّف اثر کبیر محیط[۷] بود. سپس ناصر

طور که معمول بوده است» بخواند. قاضی به مؤذّن فرمان داد تا اذان مطابق با شعایر حنفیه خوانده شود (ابن العدیم، ج ۲، ص ۳۱۰). این عبارت نشان می‌دهد که اذان حنفی در سال ۱۱۴۸/۵۴۳ معمول شده است.

شایان ذکر است که علاوه بر «حیّ علی خیر العمل»، عبارت «محمدٌ و علی خیر البریّه» نیز در طول مدّت بیماری نورالدّین مجدّداً متداول شده بود (ابن العدیم ، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ابن قلانسی، ص ۳۴۹). این عبارت که برای اهل سنت ناخوشایند است، جزئی از اذان معمول شیعه نیست. نسب شناس علوی، محمد بن اسعد جوّانی (ف ۱۱۹۲/۵۸۸) می‌گوید که این عبارت را حسین امیرکا ابن شکنبه در سال ۹۵۸/۳۴۷، در دوران حکومت سیف الدّوله در حلب، وارد اذان کرد (خطط، ج ۲، ص ۲۷۱؛ به گفتهٔ ابن ندیم [ج ۱، ص ۱۷۲] اذان شیعه با این عبارت در سال ۸/۳۶۷،۹۶۹/۳۵۸ ـ ۹۷۷ یا ۸۰/۳۶۹ ـ ۹۷۹ در دورهٔ فرمانروایی سـعد الدّوله مـعمول شـد). سپس ایـن عـبارت در اذان فـاطمیان در دوران حکـومت خـلیفه حـاکـم (۴۱۱-۱۰۲۱/۳۸۶-۹۶۶) مورد قبول قرار گرفت. رک:

(cf.sh.T.Lokhadwalla,«The Bohvas, A Musilm Community of Gujarat», in *SI* III [1955],P. 133n.2).

به گفتهٔ جوّانی، هنگامی که وزیر شیعهٔ اثنی عشری، ابوعلی بن افضل، خاندان فاطمی را معزول اعلام کرد و در سال ۱۱۳۱/۵۲۵ حکومت امام منتظر شیعه اثنی عشری بر امپراطوری فـاطمی را اعـلان داشت، ایـن عبارت را از اذان حذف کرد (ذهبی، الدّول الاسلام، ج ۲، ص ۴۳؛

(al-Rúhi,quoted by S.M.Stern,«The Succession to the Fatimid Imam al- Amir Orieons ,Iv, [1951] p. 206,n.I)

بیشتر منابع، احتمالاً به اشتباه می‌گویند که او حیّ علی خیر العمل را از اذان برداشت.

۵ـ وی مدّتی پیش از مرگش در سال ۱۱۵۳/۵۴۸ با دلیل اختلافاتش به جانشین نورالدّین در حلب آن دیار را ترک گفت (ابن شدّاد، *Alep*، ص ۱۱۱، ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۲۹۵).

۶ـ ابن شدّاد، حلب، ص ۱۱۱. نام عبدالرحمن و فرزندش محمود در تراجم احـوال نـیامده است. چـون محمود هنوز جوان بود، حسام الدین علی بن احمد رازی موقّتاً جانشین او شد. در مورد او، رک: ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۳۵۳، لکنوی، ص ۱۱۲، تاریخ ادبیات عرب (*GAL*)، تکـمله، ج ۱، ص ۶۴۹. او در صادریّهٔ دمشق نیز به تدریس مشغول بوده است، اما در فهرست ابن شدّاد که اسامی استادان این مدرسه را ذکر کرده است دیده نمی‌شود.

۷ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۲۸ به بعد؛ لکنوی، ص ۱۸۸ به بعد؛ تاریخ ادبیّات عرب (*GAL*) ج ۱، ص ۴۶۳. سرخسی لکنت زبان داشت. همقطارانش خصوصاً شریف عبدالمطلب بن فضل عبّاسی نزد نورالدین بر ضدّ او توطئه کردند و مدّعی شدند سرخسی جاهل است و نمی‌تواند مؤلّف کتاب محیط باشد. سرخسی سپس عازم دمشق شد و در مدرسهٔ خاتونیّهٔ آنجا به تدریس پرداخت. احتمالاً وی باید همان حجّت الدین باشد که ابن شدّاد او را اوّلین استاد مدرسهٔ خاتونیّه ذکر می‌کند (تاریخ مدینهٔ دمشق، ص ۲۰۵) این مدرسه در این دوران به همّت خاتون عصمت الدین، همسر نورالدّین، ساخته شد. ابن شدّاد (*Alep*، ص ۱۱۲) می‌گوید سرخسی در سال ۱۱۷۶/۵۷۱ وفات یافت. فیروز آبادی در ذکر تاریخ وفات او به سال ۵۴۴ که بروکلمان نیز

الدین عالی (یا غالی) بن ابراهیم غزنوی بلقی[۱] بود که بعد از یک روز، علاءالدین ابوبکر بن مسعود بن احمد کاسانی جانشین او شد. علاء الدین کاسانی شاگرد و داماد علاءالدین محمد بن احمد سمرقندی[۲] ماتریدی و مؤلّف نامدار کتاب بدایع بود که تا زمان مرگش در سال ۱۱۹۱/۵۸۷ در حلاویّه به تدریس اشتغال داشت. آنچه را برهان الدّین با تأسیس مراکز مستحکم علمی برای نسلهای بعد انجام داده بود او در حلب برای حنفیان انجام داد.[۳] شخصی که کاسانی را به مدرسهٔ حلاویّه بازگرداند، احمد بن محمد بن محمود غزنوی (متوفّای پس از سال ۱۱۹۷/۵۹۳) و مؤلّف آثار کلامی بود که بدون تردید تمایلات ماتریدی داشت.[۴] در

آن را پذیرفته مرتکب اشتباهی آشکار شده است (لکنوی، ص ۱۸۹).

۱ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۴۰۳ به بعد؛ ابن قطلوبغا، ص ۳۶ به بعد؛ لکنوی ص ۸۵؛ م.ر. طبّاخ، اعلام النّبلاء بتاریخ حلب الشّهباء، ج۴، ص ۲۷۲. بلقی منسوب به بلیق در ناحیهٔ غزنه است (رک: سمعانی،ص ۹۰۲). نورالدّین، بلقی را از موصل فراخواند تا وی را به جای سرخسی منصوب کند. پیش از آنکه وارد حلب شود، نورالدّین کرسی استادی را به علاءالدّین کاسانی پیشنهاد کرد؛ کاسانی یکی از فرستادگان قلیج ارسلان، از سلجوقیان آسیای صغیر (روم)، بود که به حلب آمده بود، (البتّه مسعود اوّل نبود، چنانکه بروکلمان می‌گوید، تاریخ ادبیّات عرب، (*GAL*) ج۱، ص ۴۶۵). علاء الدین پذیرفت و متعهّد شد پس از تقدیم پیام نورالدین به سلجوق روم به حلب باز گردد. هنگامی که بازگشت، نورالدّین حسین بن محمد بن حکیم (ابن ابی الوفاء، ج۱، ص ۲۱۷) استاد مدرسهٔ حدّادیهٔ حلب را به دمشق فرا خواند و کرسی استادی او را به عالی غزنوی داد و علاءالدین کاسانی را به استادی مدرسهٔ حلاویّه منصوب کرد (ابن شدّاد، حلب، ص ۱۱۲. راجع به ابن حلیم که ابن حکیم ثبت شده است، نگاه کنید به شرح حال پدرش، محمد بن اسعد، استاد در مدرسهٔ ترخانیّه، صادریّه، و نوریّهٔ دمشق، در کتاب ابن ابی الوفاء، ج۱، ص ۳۲. صفدی، ج ۲، ص ۲۰۳. نعیمی، ج ۱، ص ۵۳۸ به بعد).

۲ـ علاءالدین سمرقندی شرحی بر تأویلات القرآن ماتریدی نوشته است. رک: Cötz,*Islam*,XLI,30 گوتس، ظاهراً با توجّه به یکی از نسخه‌های خطّی این اثر، نام او را احمد بن محمد ثبت می‌کند (ص ۶۹). به هر حال، حاجی خلیفه، این مطلب را که مؤلّف کتاب علاءالدین محمد بن احمد بن ابی احمد بوده است، تأیید می‌کند (مجموعه، ۳۳۶).

۳ـ راجع به کاسانی، رک: ابن الی الوفاء، ج ۲، ص ۲۴۴ به بعد؛ لکنوی، ص ۵۳، تاریخ ادبیّات عرب (*GAL*)، ج ۱، ص ۴۶۵؛ هفنینگ، مقالهٔ کاسانی در دایرة المعارف اسلام، تکمله؛
Spies «Islanbuler Hndschriften Zu dem Rechtswerk *Badái as-sani* des Kásáni»,*Islam*, XLI(1965). pp. 18ff.

رزق الله قاشانی را ابن ابی الوفاء (ج۱، ص ۲۴۲) جداگانه با نقل قول از ذهبی به عنوان امام حنفی دمشق زمان نور الدّین ذکر می‌کند که مسلّماً باید او را همان علاء الدّین دانست (المشتبه فی اسماء الرّجال، تصحیح، پی. دی جونگ، ص ۳۹۴). فاطمه همسر علاء الدّین به فقه حنفی نیز تسلّط داشت و فتوا صادر می‌کرد (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۲۷۸ به بعد).

۴ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۲۰ به بعد؛ ابن قطلوبغاء، ص ۷؛ لکنوی،ص ۴۰؛ تاریخ ادبیّات عرب (*GAL*) ، ج ۱، ص ۳۷۸. عماد الدّین احمد بن یوسف حسینی علوی اهل حلب شاگرد او بوده است (رک: ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۳۳؛ عماد الدّین بعد از سال ۱۱۶۵/۵۶۰ متولّد شد) نه معلّمش، به گونه‌ای که

این دوران رئیس حنفیان حلب یکی از شرفای عبّاسی بلخی بود به نام افتخار الدّین عبدالمطّلب بن فضل (ف ۱۲۱۹/۶۱۶) که سرانجام به جای کاسانی استاد مدرسهٔ حلاویّه شد.[۱]

نورالدّین که ابن اثیر او را از علمای فقه حنفی می‌خواند از مذهب حنفی یک جانبه حمایت نمی‌کرد.[۲] خط مشی دینی وی در جهت تقویت مذهب اهل سنّت به طور کلّی و تشویق

برخی از منابع نوشته‌اند. لکنوی می‌گوید (ص ۴۰،۵۳) غزنوی نیز یکی از شاگردان کاسانی بود که احتمالاً او را به حلب برد.

۱ـ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ابن شدّاد *Alep*، ص ۱۱۲. او در بلخ در محضر عمر بن علی محمودی به کسب علم پرداخت (ابن عماد، شذرات، ج ۵، ص ۶۹). ابن فضل اوّلین استاد مدرسهٔ طومانیّه بود و در مقدمیّه نیز تدریس می‌کرد (ابن شدّاد، *Alep*، ص ۱۱۶ به بعد). در نیمهٔ اوّل قرن ۱۳/۷ نظام الدّین محمد بن محمد بن محمدبن عثمان بلخی (ف ۱۲۵۵/۶۵۳) که در بغداد متولّد شده و در خراسان و ماوراء النّهر تحصیل کرده بود در اتابکیّهٔ حلب به تدریس پرداخت (ابن شدّاد، *Alep* ص ۱۲۱؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۲۵؛ طبّاخ، اعلام، ج ۴، ص ۴۴۰ به بعد). فرزندش نظام الدین عبد الوهّاب (ف ۱۳۲۰/۷۲۰) به قاهره رفت و در مدرسهٔ اشرفیّهٔ آن شهر به تدریس مشغول شد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۳۵). یکی از علمای معروف حنفی و متکلّمان ماتریدی شرقی الاصل به نام حسام الدین حسین (حسن) بن علی سغناقی، اهل سغناق ترکستان، در اوایل قرن ۱۴/۸ به شهر حلب رفت. او در ماوراءالنّهر تحصیل کرد، در بغداد در شبستان ابوحنیفه به تدریس پرداخت و سپس به دمشق و حلب رفت و در سال ۱۳۱۱/۷۱۱ یا ۱۳۱۴/۷۱۴ در شهر حلب وفات یافت. یکی از آثارش شرحی است بر کتاب التمهید فی قواعد التّوحید ابوالمعین نسفی (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۲۱۲ به بعد؛ لکنوی، ص ۶۲؛ طبّاخ، اعلام، ج ۴، ص ۷۱۴ به بعد؛ تاریخ ادبیّات عرب *GAL*، ج ۲، ص ۱۴۱). علاءالدین علی بن حسن بن محمد هروی (ف ۱۳۲۲/۷۲۲) صوفی و فقیه حنفی پس از سفرهای طولانی در حلب اقامت گزید و در همانجا به تدریس و صدور فتوا پرداخت؛ سپس شیخ خانقاه مقدمیّه شد (طبّاخ، اعلام، ج ۴، ص ۵۵۱ به بعد). فرزندش جمال الدین محمد، معروف به شیخ زاده، به عنوان صوفی و فقیه حنفی طریقهٔ او را پیشه کرد. جمال الدین اشعاری فارسی به رشتهٔ نظم کشید و در سال ۱۳۵۴/۷۵۵ در شهر حلب وفات یافت (طبّاخ، اعلام، ج ۵، ص ۱۶).

۲ـ ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۲۶۶: او بر فقه مکتب ابوحنیفه مسلّط بود، اما بدان تمایل نداشت. ابن ابی الوفاء مدخلی بر نورالدّین دارد (ج ۲، ص ۱۵۸). او از ابن جوزی نقل می‌کند که گفته است نورالدین حنفی مذهب بود اما از مذاهب مالکی و شافعی نیز حمایت می‌کرد. شاید گفتهٔ ابن جوزی انتقاد ملایمی باشد از او که به قدر کافی به مذهب ابن حنبل خدمت نکرده است. گویا نورالدّین در حمایت از مذهب حنبلی نسبت به مذاهب دیگر اهل سنّت احتیاط بیشتری می‌کرده است. او مدرسه‌ای برای مالکیان در دمشق ساخت، اما با آنکه جامعهٔ حنبلی بسیار مستحکمتر از جامعهٔ مالکی بود، او هیچ مدرسه‌ای برای آنها بنا نکرد. وی اشعری متعصّبی همانند ابن عساکر را به سرپرستی دارالحدیث دمشق منصوب کرد که، برای حنبلیان که عادتاً دلبستگی خاصی به حدیث داشتند بسیار ناخوشایند بود. رک: (Laust,Profession,pp. cxxvf). با این حال، نورالدّین در حرّان، در حنبلیه، مدرسه‌ای حنبلی ساخت (الیسیف، نورالدّین، ص ۹۳۲) و در مسجد حلب زاویه‌ای را به حنبلیها اختصاص داد. او با این جوزی حنبلی نیز مکاتبه کرده است (رک: ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۲۴۹؛ راجع به وضعیّت حنبلیان در دوران فرمانروایی نورالدّین، نیز نگاه کنید به: Laoust,*Precis*، ص ۱۰ به بعد).

به ایجاد وحدت بین آنان به منظور مقابله با همهٔ فِرَقِ شیعه و جهاد با صلیبیّون قرار داشت. نورالدّین موافق با سنّت زنگی در تعصّبات ضدّ شافعی با[۱] سلجوقیان همآواز نبود، بلکه به علمای شافعی، از جمله علمایی که نمایندهٔ سنّت اشعری خراسانی بودند، ملاطفت بسیار نشان می‌داد.[۲] گرچه او بزرگترین مدرسه را برای حنفیان ساخت اما مدارس متعدّدی برای شافعیان بناکرد.[۳] نورالدّین در سال ۱۱۶۲/۵۵۷ کمال الدین شهر زوری، قاضی القضات اسبق پدرش زنگی را به سمت قاضی القضاتی کل قلمرو خویش منصوب کرد. هنگامی که قاضی حنفی حلب حاضر نشد با سمت نیابت کمال الدین انجام وظیفه کند، نورالدّین او را عزل کرد و دو نایب دیگر، به نام محی الدین شهرزوری فرزند کمال الدین و تاج الدّین عبدالغفور بن لقمان کردری راکه یکی از حنفیان شرق بود به جای وی نشاند.[۴]

۱ـ بهاءالدین علی بن قاسم شهرزوری (متوفّای ۱۱۳۸/۵۳۲، سبکی، ج ۴، ص ۲۰۸). متعلّق به خاندان برجستهٔ شافعی موصل، در سپردن حکومت موصل به دست زنگی در سال ۱۱۲۶/۵۲۰ نقش مؤثّری داشت. زنگی او را به سمت قاضی القضاة کل قلمرو فرمانروایی خود منصوب کرد (ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۴۵۳ به بعد). سپس کمال الدّین، برادر بهاءالدّین، اعتماد زنگی را به دست آورد و در مقام قاضی بزرگ او و فرستاده‌اش نزد خلیفه و سلطان خدمت کرده و نقش برجستهٔ خاندان شهرزوری در قرن ۱۲/۶ مدیون دوستی نزدیک وی بازنگیها بود. سیف الدّین غازی (۵۴۴ ـ ۴۹/۵۴۱ـ ۱۱۴۶)، فرزند زنگی، اتابکیّهٔ قدیم را در موصل ساخت. اتابکیّه قدیمترین مدرسهٔ مشترک حنفیان و شافعیان است که تاکنون شناخته‌ایم (ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۹۹). هنگامی که برادران خجندی شافعی در نتیجهٔ عدم وفاداری به سلطان مسعود ناگریز از اصفهان گریختند به شهر موصل رفتند و به گرمی از آنان استقبال شد. سپس جمال الدّین محمد بن علی اصفهانی، وزیر سیف الدین، کمکهای مالی فراوانی به آنان کرد (بنداری، ص ۲۲۱. ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۲۰۴).

۲ـ نورالدّین، قطب الدین مسعود بن محمد نیشابوری شافعی راکه در نیشابور تحصیل کرده بود و در بغداد و دمشق و نظامیّهٔ نیشابور تدریس می‌کرد به حلب فرا خواند و او را به سمت استادی نفریه منصوب کرد (سبکی، ج ۴، ص ۳۰۹ به بعد؛ ابن شدّاد *Alep* ص ۱۰۰). قطب الدین صلاح الدّین ایّوبی را تعلیم داد و اعتقاد نامه‌ای اشعری برایش تألیف کرد که صلاح الدین آن را در سینه حفظ کرد و به فرزندانش آموخت (ابن شدّاد، النّوادر السّلطانیه، تصحیح شیّال، ص ۷؛ مقریزی، الخطط، ج ۲، ص ۳۵۸). نورالدّین، علی بن عساکر مؤلّف دفاعیّهٔ اشعری را به سمت اوّلین مدیر دارالحدیث که در دمشق ساخت، منصوب کرد (نعیمی، ج ۱، ص ۱۰۰).

۳ـ رک: به جزئیّات مربوط به مدارسی که نورالدّین بناکرد، در السّیف، نورالدین، صص ۹۱۳ـ ۹۳۵. او در دمشق دو مدرسهٔ حنفی و چهار مدرسهٔ شافعی ساخت. تقریباً همهٔ مدارسی که نورالدّین در شهرهای کوچکتر سوریّه و بین النّهرین ساخت شافعی بودند. او حتی قصد داشت برای شافعیان مدرسه‌ای در بغداد بناکند. نورالدّین در سال ۱۱۷۲ـ۳/۵۶۸ از خلیفه مستضئی قطعه زمینی در ناحیهٔ فرات بغداد خواست تا مدرسه‌ای شافعی در آنجا بسازد. اما قبل از شروع آن دارفانی را وداع گفت (ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۲۶۰؛ السیف، نورالدین ، ص ص ۶۸۰ به بعد).

۴ـ ابن عدیم، ج ۲، ص ۳۱۲ (به جای کُردی، کَردری ثبت شده است)؛ یاقوت، ارشاد، ج ۱۶، ص ۳۵ (به جای کودری، کردری ضبط شده است). یاقوت از کتاب الاخبار المستفاده فی ذکر بنی ابی جراده، نوشته

سیاست نورالدّین در زمینهٔ حمایت وسیع از یکپارچگی مذهب تسنّن، در قلمرو حکومتش از گسترش شدید فرقه گرایی بین مکاتب اهل سنّت که در زمان وی باعث ویران شدن برخی از بزرگترین شهرهای ایران گردید جلوگیری کرد. سیاستهای مذهبی جانشینانش عموماً در جهتی که خود او تعیین کرده بود ادامه یافت. حقیقت آن است که صلاح الدین، کرد شافعی مذهب، که در این زمینه از نورالدین وسعت نظر کمتری داشت بر اشاعهٔ مقدّسات دینی شافعی و محفوظ نگاه داشتن مقام قاضی را برای شافعیان در سراسر قلمرو خود اصرار ورزیده است. در مصر، صلاح الدین در سال ۱/۵۶۶ - ۱۱۷۰، یک سال پیش از مرگ «عاضد» فاطمی و بازگشتن مجدّد خطبه به عبّاسیان، قضات شافعی را به جای قضات شیعی گمارد و یک مدرسهٔ شافعی و یک مدرسهٔ مالکی تأسیس کرد.[1] او صدرالدین عبدالملک بن درباس هذابانی کُرد را که همانند خود او اشعری بود به مقام قاضی القضات خود منصوب کرد. به مؤذّنها فرمان داده شد که اصل اعتقادی اشعری معروف به «المرشدة» را به هنگام اذان بر مناره‌ها بخوانند. این رسم تا زمان مقریزی (۱۴۴۲/۸۴۵) هم ادامه داشت.[2] برتری و امتیازی که نسبت به مکاتب شافعی و

ابن عدیم، که تاریخ انساب است نقل قول می‌کند. کردری به جانشینی محی الدین شهرزوری منصوب شد. او اهل کردر خوارزم است که در مرو تحصیل کرد و چند اثر در باب فقه حنفی از خود به جای گذاشته است. به گفتهٔ یاقوت او در مدرسهٔ حدّادیه تدریس می‌کرد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۲۲ به بعد؛ ابن قطلوبغا، ص ۲۷؛ لکنوی ص ص ۹۸ به بعد؛ یاقوت، معجم، ج ۴، ص ۲۵۶). ابن عدیم می‌گوید زکی الدین محمد بن علی قُرشی شافعی، قاضی بزرگ دمشق نیز در این هنگام عزل شد، زیرا از قبول جانشینی کمال الدین شهرزوری خودداری ورزید. با این حال، زکی الدّین پیشتر در ماه صفر ۵۵۵/ فوریه ۱۱۶۰ استعفا داده و کمال الدین به جای او منصوب شده بود. (ابن قلانسی، ص ۳۵۹)، به هر تقدیر، بعید نیست که زکی الدّین به سبب خشمگین شدن از نفوذ فزایندهٔ کمال الدّین استعفا داده باشد. کمال الدین در مقام قاضی القضات نورالدّین، علاوه بر فرزندش محی الدّین در حلب، دو برادر زاده‌اش را به سمت قضات حمص و حَمات منصوب کرد (سبکی، ج ۴، ص ۷۴). ظاهراً محی الدّین پس از مرگ کردری در سال ۷/۵۶۲- ۱۱۶۶ تنها قاضی شهر حلب شد. وقتی در نتیجهٔ توطئه‌هایی که بر ضدّ او صورت گرفت، استعفا داد و در سال ۵۷۵/ ۱۱۷۹ عازم موصل شد، ملک صالح اسماعیل، فرزند نورالدین ابوالحسن احمد بن ابی جرادهٔ حنفی را به جای وی منصوب کرد (ابن عدیم، ج ۳، ص ۳۸؛ ارشاد، ج ۱۶، ص ۳۵)؛ السّیف (نورالدین، ص ۸۲۶) در این خصوص که می‌گوید در زمان نورالدّین چهار قاضی بزرگ وجود داشتند و برای هر مذهبی یک قاضی بود به خطا رفته است.

۱- ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۲۴۰؛ ابوشامه، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاهره، ۱۲۸۷، ج ۱، ص ۱۹۱؛ ابن‌واصل، مفرّج الکروب فی اخبار بنی ایّوب، تصحیح، شیّال ج ۱، ص ۱۹۷؛ ابن تغربردی، النّجوم الزّاهره، دارالکتب، چاپ ۵، ص ۳۸۵. راجع به دو مدرسهٔ ناصریّه (بعدها شارفیّه) و قمحیّه، رک: مقریزی، الخطط، ج ۲، ص ۳۶۳ به بعد. ابن اثیر اشتباهاً می‌گوید که صلاح الدین در دارالغزل (به جای دارالعدل) نیز برای شافعیان مدرسه ساخته است. تقی الدّین عمر برادر زادهٔ صلاح الدین نیز در همان سال در قاهره مدرسه‌ای شافعی تأسیس کرد (مدرسة منازل العزّ، الخطط، ج ۲، ص ۳۴۶ به بعد).

۲- مقریزی، خطط، ج ۲، ص ۲۷۳. براساس این اعتقاد نامه مقصود از «المرشده» به احتمال زیاد یکی از

گفته‌های اعتقادی است که محمد بن تومرت، مهدی جنبش موحّدون، نوشته است. سبکی (ج ۴، ص ۷۰) نقل می‌کند که متن «المرشده» همان اعتقاد نامهٔ ابن تومرت است که ابتدا گلدزیهر آن را منتشر ساخت.
(«Die Bekenntnisfotmeln der Almohaden»,*ZDMG*,XLIV [1890],pp. 168 f)
گلدزیهر اشاره می‌کند (ص ۱۷۰) که جای تردید در درستی این اعتقاد نامه اندک است؛ زیرا به لحاظ سبک و مشرب با برخی از آثار دیگر ابن تومرت موافق است و بعضی از تعبیرهایش درست همانند تعابیری است که در گفته‌های اعتقادی دیگر او به چشم می‌خورد. بر خلاف گفتهٔ گلدزیهر (ص ۱۶۸) این اعتقادنامه، در حقیقت، در ضمن مجموعهٔ دیگر آثار ابن تومرت که در نسخهٔ خطّی منحصر به فرد پاریس است نیز آمده است (رک: تصحیح کتاب محمد بن تومرت مهدی الموحّدین، الجزایر، ۱۹۰۳، صص ۲۴۱ به بعد. ترتیب عبارتها در این اثر منظّم نیست. گلدزیهر ظاهراً این متن را شرحی بر اعتقاد نامهٔ پیشین در نسخهٔ خطّی دانسته است؛ رک:
«Materialien Zur Kenntins der Almohadenbewegung in Nordafrika», *ZDMG*,XLI [1887], p. 74.
و نتوانسته مشابهتش را با «المرشده‌ای» که از نسخهٔ خطّی دیگری تصحیح کرده است، تمیز دهد. ابن خلدون آن را اثری از ابن تومرت می‌داند. در وقایع نامه الحُلل الموشیه نیز چنین نقل شده است؛ رک:
(J.de Goeje in *ZDMG*, LVIII [1904] PP. 470, 482 f.)
شگفت انگیز است و جای تأمّل دارد که صلاح الدین اثری از ابن تومرت را به منزلهٔ اعتقاد نامه‌ای رسمی قبول کرده باشد آنهم در روزگاری که خلافت موحّدین در اوج قدرت خود بود. مرشده در شرق بی نام و نشان بوده و معمولاً با نام ابن تومرت همراه نبوده است. ابن تیمیّه در فتوایی راجع به آن می‌گوید که به ابن تومرت منسوب است (سبکی، ج ۴، ص ۷۰). بعید است که صلاح الدّین از اصل و ریشهٔ مرشده بی خبر بوده باشد، اما ظاهراً اقدام به اعلان عمومی آن نکرده است. آیا درست است که قطب الدین نیشابوری معلّم اشعری مذهب صلاح الدین به مرشده به عنوان گفته‌ای مختصر از اعتقاد نامهٔ اشعری علاقه‌مند شده است و آیا چنانچه ابن شدّاد می‌گوید قطب الدین مرشده را به صلاح الدین تعلیم داده است نه اعتقاد نامه‌ای تألیف خود را؟ این مطلب که قطب الدّین مرشده را منتشر ساخته است، احتمالاً از این گزارش به دست می‌آید که می‌گوید شاگرد نزدیک قطب الدین و برادر زاده‌اش فخرالدین عبدالرحمن بن محمد بن عساکر (ف ۱۲۲۳/۶۲۰) فرمان داد مرشده در مدرسهٔ صلاحیّهٔ اورشلیم زمانی که خود در آنجا استاد بود قرائت شود (سبکی، ج ۴، ص ۶۹ به بعد). به هر تقدیر صلاح الدّین احتمالاً از انتشار مرشده به منزلهٔ گزارشی از مذهب اشعری و نه به عنوان اثری از مهدی موحّدین پشتیبانی کرده است.

حنبلیان از مرشده نفرت داشتند. سیف الدین احمد بن مجدالدین عیسی مقدیسی (ف ۱۲۴۵-۶/۶۴۳، ابن عماد، ج ۵، ص ۲۱۷) حنبلی، نوهٔ موفّق الدین بن قدّامه می‌گوید که هتک حرمت قوم فرانک در مدرسهٔ صلاحیّهٔ اورشلیم مجازاتی بود الهی تا این اعتقادنامه در آنجا قرائت شود. وی تصریح می‌کند که مرشده، اعتقادنامهٔ هدایتگر، «مُضلّه»، یعنی اعتقادنامه‌ای گمراه کننده است. در برابر آن، سبکی پس از نقل متن کامل مرشده می‌گوید که مرشده حاوی مطالبی نیست که مسلمانی سنّی بتواند بدان اعتراض کند. ظاهراً این قول که «خداوند در مکان نمی‌گنجد» (لایتخصّص بالمکان)، جای این گفتهٔ اهل حدیث که خداوند بر عرش نشسته است، به منظور برانگیختن خشم حنبلیان کافی بود.

مقریزی ایّوبیان را مدافعان سرسخت آیین اشعری می‌داند (خطط ، ج۲، ص ۳۵۸). یکی از اشعریان متعصّب، نجم الدین محمد بن موفّق خبوشانی (ف ۱۱۹۱/۵۸۷) از شاگردان محمد بن یحیی ، امام شافعی نیشابور بود که به اشعری ضد حنبلی شهرت داشت (cf .Laust, *Precis*,P.XXI).

صلاح الدین او را به سمت اوّلین استاد مدرسهٔ بزرگ نزدیک مزار شافعی منصوب کرد (سبط بن جوزی، ص ۴۱۴ به بعد؛ ذهبی، العبر، ج ۴، ص ۲۶۲ به بعد؛ سبکی، ج ۴، ص ۱۹۰ به بعد). در کتیبهٔ مربوط به تأسیس این مدرسه به تاریخ رمضان ۵۷۵/ فوریه ۱۱۸۰ که به دعوت خبوشانی اشاره کرده است، تصریح شده که این مدرسه به نفع شافعیان موسوم به اصولیّه، موحّدیه و اشعریّه، در مقابل حشویّه و بدعت گذاران دیگر ساخته شده است.(Rep. Chron.d´ Epigr *Ar*. IX,95 nr.3339) بدین ترتیب معتبرترین مدرسه و مدرسه‌ای که کاملاً وقف شده بود به اشعریان و ضدّ اصحاب حدیث سپرده شد. پیداست که این جریان ضدّ حدیث گرایی طرفدار اشعری، چنانکه لاوست (Laoust) اشاره می‌کند صرفاً از پی آمدهای حمایت صلاح الدین از مذهب شافعی ناشی نشده (*Precis*,PP.XVIIIf)، بلکه اصل اعتقادی و سیاست دینی او بوده است.

یکی از مبلّغان فعّال آیین اشعری، شهاب الدین محمد بن محمود طوسی شافعی و نیز از مریدان محمد بن یحیی بود. تقی الدّین عمر، برادر زادهٔ صلاح الدین، او را به استادی مدرسه‌اش منصوب کرد. هنگامی که طوسی در سال ۵۹۶/ ۱۲۰۰ وفات یافت فرزندان سلطان تابوتش را بر دوش گرفتند (سبط بن جوزی، ص ۴۷۵ به بعد؛ ذهبی، العبر، ج ۴، ص ۲۹۴، سبکی، ج ۴، ص ۱۸۵؛ ابن عماد، ج ۴، ص ۳۲۷ به بعد؛ Laoust,*Precis*,P. XXI).خبوشانی طوسی هر دو جدلهایی با حنبلیان داشتند. در سال ۵۸۰/ ۱۱۸۴ پس از نزاع اشعریان با حنبلیان و شکایت حنبلیان از خطبه‌های طوسی، تقی الدین عمر، جانشین صلاح الدّین، هر دو گروه را از خطبه منع کرد (سلوک ، ج ۱، ص ۸۸). اشعری شافعی، تاج الدین محمد بن هبة اللّه برمکی حموی، استاد مدرسهٔ صلاحیّه (= ناصریّه؟) و خطیب در قاهره، «اُرجوزه‌ای» موسوم به حقائق الفصول و جواهر الاصول نوشت و به تفسیر اعتقاد نامهٔ اشعری پرداخت، سپس آن را به صلاح الدین تقدیم کرد (سبکی، ج ۴، ص ۱۹۵ به بعد؛ رک:

M.Schreiner, «Beiträge Zur Gechichte der Theologischen Bewegungen in Islam», *ZDMG*, LII [1898], P. 502.

این اثر به صورت نسخهٔ خطی موجود است cf,*GAL*, Suppl.II,977 نوشته‌اند که از میان ایّوبیهای بعدی، ملک عزیز، فرزند صلاح الدّین، پیش از مرگش در سال ۵۹۵/ ۱۱۹۸ قصد داشت حنبلیان را از قاهره اخراج کند و به برادرانش نوشت که در شهرهایشان همین کار را با ایشان انجام دهند (ابن کثیر، البدایة و النّهایة، ج ۱۳، ص ۱۸). ملک عادل، برادر صلاح الدّین «عدّه‌ای از بدعت گذاران معروف حنفی را سخت مجازات کرد» (سبکی، ج ۵، ص ۹۳). در زمان حکومت وی در سال ۵۹۵/ ۱۱۹۹، عبدالغانی مقدسی، عالم حنبلی، پس از اینکه متّهم شد که به انتشار کلام مشبّهه می‌پردازد، از دمشق تبعید شد. در این هنگام منبر حنبلیان را در مسجد بزرگ شکستند و آنان را از محرابشان منع کردند (ابن کثیر، ج ۱۳، ص ۲۰ به بعد؛ ابن رجب، ج ۲، ص ۲۰ به بعد؛ Loust,*Precis*, PP.XXif) عبدالغانی بعداً در قاهره به زندگی خویش ادامه داد؛ در آنجا نیز آموزه‌هایش مخالفت اشعریها را برانگیخت. سپس به زندان افکنده شد (ابن رجب، ج ۲، ص ۲۵) و سرانجام وزیر ملک عادل، فرمان تبعیدش را به مغرب صادر کرد. اما عبدالغانی در ربیع الأول ۶۰۰/ دسامبر ۱۲۰۳ قبل از رسیدن فرمان وفات یافت (ابن رجب، ج ۲، ص ۲۲). در سال ۶۱۷/ ۱۲۲۰ ملک معظّم ایّوبی دستور داد علاوه بر سه محراب مختص به مذاهب دیگر که قبلاً وجود داشت (ابن کثیر، ج ۱۳، ص ۹۱، *Pr´ecis*,P.XXVIII) در مسجد بزرگ دمشق مجدّداً محرابی به حنبلیان اختصاص دهند؛ ظاهراً مقصودش کاهش نفوذ شافعیان اشعری بود. معظّم در حقیقت نسبت به حنبلیان کاملاً نظر منفی داشت. او در کتاب الرّد علی ابی بکر الخطیب (قاهره ۱۹۳۲، ص ۱۳۲ به بعد) از حنبلیان که قائلند: «خداوند شبحی است نشسته بر عرش و عرش به قدر کافی گنجایش او را ندارد»، با تمسخر سخن می‌گوید و ادعّا می‌کند که تا زمان او هیچ یک از حنبلیان نتوانسته‌اند کتاب الجامع الکبیر (شیبانی) را درک

مالکی ابراز می‌شد با تقسیم شدن جمعیّت اهل سنّت مصر به گروه اکثریّت شافعی و اقلیّت نیرومند مالکی هماهنگ بود. در دمشق، صلاح الدّین بلافاصله پس از ورود به این شهر در سال ۱۱۷۴/۵۷۰ شعایر دینی شافعی را در مسجد جامع معمول ساخت و محراب را به شافعیان باز گرداند.[۱] عمادالدین زنگی بن مودود در حلب هنگامی که شهر را در سال ۱۱۸۳/۵۷۹ به صلاح الدین سپرد تلاش کرد با بستن قراردادی دایر بر اینکه مقام خطیب و قاضی باید در دست خاندان بنوعدیم حنفی باقی بماند و به شافعیان تحویل داده نشود، برتری حنفیان را محفوظ نگاه دارد.[۲] با این حال صلاح الدین به تحریک عیسی هکّاری فقیه شافعی و مشاور مورد اعتماد خود، خطیب حنفی و بلافاصله پس از او قاضی حنفی را عزل کرد تا شافعیان را به جای آنان بگمارد.[۳] یک ماه بعد این رفتار خود خواهانهٔ حنفیان باعث شد که

کنند بدون آنکه به هیچ کتاب دیگری از کتب پیروان ابوحنیفه اشاره کند. برادر معظّم، ملک کامل، یکی از حامیان متعصّب مذهب اشعری دانسته شده است (سبکی، ج ۵، ص ۹۷). کامل و صالح اسماعیل را که در دوران جوانی از حنبلیان تأثیر پذیرفته بودند ترغیب کرد تا سیاست کلّی ایّوبیان را در تقویت مذهب شافعی اشعری بپذیرند (سبکی، ج ۵، ص ۸۵، ۹۷ به بعد، ۹۹ به بعد)

با بررسی موقعیّت مذهب حنبلی در سوریّه و مصر تحت فرمانروایی زنگیان، ایّوبیان و ممالیک، باید به وجه امتیاز آن در نقشی که به عنوان مکتبی فقهی و کلامی ایفا می‌کند توجّه داشت. در حالی که مذهب حنبلی به منزلهٔ یکی از چهار مکتب فقهی اهل سنّت بتدریج رسمیّت کامل یافت، اصول کلامی آن هیچ گاه، آنچنانکه در زمان فرمانروایی قادر و قائم عبّاسی مورد حمایت قرار گرفت، در این زمان از حمایت رسمی برخوردار نشد و حتّی هنگامی که با اعتقادنامهٔ رایج اشعری برخورد داشت، معمولاً از انتشار آن جلوگیری می‌شد.

۱ـ ابن طولون، ص ۴۳؛ سبط بن جوزی، ص ۴۴.

۲ـ ابن عدیم، ج ۳، ص ٦٧.

۳ـ ابن عدیم، ج ۳، ص ۷۱؛ یاقوت، ارشاد، ج ۱٦، ص ۳۵ به بعد که به نقل از ابن عدیم به شرح نسب این خاندان می‌پردازد؛ ابوشامه، الروضتین، ج ۲، ص ۴۷. بنابر شرح حالی که ابن عدیم از این خاندان به دست داده است این قاضی حنفی (پدر ابن عدیم تاریخ نویس) پس از برکناری خطیب حنفی چون پیش بینی می‌کرد که عزل خواهد شد خواست تا مسؤولیّتهای خود را ترک کند، زیرا «حکومت شافعی بود». پس از مشورتهایی وی را برکنار کردند. تاریخ عزل او در این اثر (ص ۵۷۸) اشتباه ثبت شده است. صلاح الدین قبل از ترک حلب در تاریخ ۲۱ ربیع الثّانی ۱۳/۵۷۹ اوت ۱۱۸۳ قاضی جدید شافعی را منصوب کرد (رک: ابن واصل، ج ۲، ص ۱۴۷ به بعد).

کشمکش میان جانشینان زنگی نورالدّین در حلب و صلاح الدّین محققاً به تقویت مجدّد مذهب حنفی و مذهب شیعه در این شهر در برابر مذهب شافعی انجامید. اهالی شهر حلب اعم از شیعه و سنّی از زنگیها علیه ایّوبیان کاملاً دفاع می‌کردند و در جریان محاصرهٔ شهر توسّط صلاح الدّین داوطلبانه و بدون درخواست مواجب به صف جنگجویان علیه او پیوستند. (ابن عدیم، ج ۳، ص ۲۹، ٦۵). در سال ۱۱۷٦/۵۷۱ ملک صالح اسماعیل قسمتی از مسجد بزرگ معروف به «شرقیّه» را به سبب جانبداری شیعیان از زنگیها به آنان سپرد و آنان مطابق با شعایر دینی خود در آنجا نماز می‌گزاردند (ابن عدیم، ج ۳، ص ۲۹). شیعیان این امتیاز را در زمان عزّالدین و عماد الدّین حفظ کردند (ابن عدیم، ج ۳، ص ۵۴)، اما ظاهراً پس از ورود صلاح

میان حنفیان و شافعیان خشونتهایی پدید آید.[۱]

به هر حال، نحوهٔ برخورد صلاح الدین ایّوبی با حنفیان کاملاً منفی نبود. او پس از بازگشت به قاهره در سال ۵۷۲/۷ - ۱۱۷۶، که مدرسه‌ای در نزدیکی مقبرهٔ شافعی در قرافه[۲] ساخت و املاک زیادی را برای آن وقف کرد، اوّلین مدرسهٔ حنفی را نیز در مصر به نام سیوفیّه بنا کرد و یکی از حنفیان شرقی موسوم به مجدالدین محمد بن محمد بن محمد خُتنی را به استادی آن منصوب داشت.[۳] ایوبیّان بعدی و نیز امرای حنفی آنان به تأسیس مدارس حنفی پرداختند.[۴] تا

الدین آن رااز دست دادند. در میان اهل سنّت حنفیان بی‌تردید در حمایت از زنگیها جدّی تر از شافعیان بودند. بدین ترتیب ظاهراً انتصاب یک حنفی به منصب قضاوت برای آنان پاداش بـه شـمار مـی‌رفت و عمادالدین امیدوار بود در مذاکراتش با صلاح الدّین از منابع حنفیان حمایت کند. مردم حلب عماد الدین را به سبب آنکه تسلیم ایّوبیان شده بود سخت مورد حمله قرار دادند (ابن عدیم، ج ۳، ص ٦٧ به بعد).

۱ـ ابن عدیم، ج ۳، ص ۷٦. منازعهٔ میان آنان بین رمضان/ دسامبر ۱۱۸۳، تاریخ ورود ملک عادل (ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۳۳۱) و خروجش در ذوالحجّهٔ ۵۷۹/ مارس ۱۱۸۴ روی داد (ابن عدیم، ج ۳، ص ۷۸). ملک عادل این دو گروه را با یکدیگر آشتی داد و به برجسته‌ترین علمای آنان خلعت بخشید. احتمالاً در این هنگام تعداد حنفیان در حلب بیش از شافعیان بوده است. شیعیانی که سنّی شده بودند از قـرار مـعلوم مذهب حنفی را بر مذهب شافعی ترجیح می‌دادند. دیده شدن برخی از علویان در ردیف مقامات حنفی این مطلب را روشن می‌کند. عماد الدین احمد بن یوسف حسینی علوی (ف ۶۴۸/ ۱۲۵۰) فقه را در محضر احمد بن محمد غزنوی آموخت و شیخ حنفیان زمان خود دانسته می‌شد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۳۳ به بعد). چندی بعد نقیب علویان، عزالدّین ابوالفتوح مرتضی بن احمد حسینی بود که به قول ابـن شـدّاد در سـال ۱۲۵٦/٦۵۴ مدرسه‌ای حنفی بنا کرد. (مدرسة النقیب، ابن شدّاد، *Alep* ص ۱۲۰). با این حال سنّی بودن این علوی مورد تردید است. گرچه سبط بن عجمی ماجرایی را نقل می‌کند مبنی بر اینکه عـزالدّیـن یکـی از شیعیان را به سبب اهانت به سه خلیفهٔ اوّل مجازات کرده است.

(J.Sauvaget,*Les Trésofs d´ Or de Sibt Ibn al-Ajami*, PP. 97 f.)

ابن شحنه تأکید می‌کند که نه عزالدّین و نه هیچ یک ازاعضای خاندان او حنفی دانسته نشده‌اند

(Sauvaget *Les Perles Choisies d´Ibn ach-Chihna*, PP. 130 f.)

احتمالاً این مدرسه فقط به اسم حنفی بوده اما در حقیقت در خدمت شیعیان قرار داشته است. ابن شدّاد از ۲۱ مدرسهٔ شافعی و ۲۲ مدرسهٔ حنفی در حلب نام می‌برد. دو مدرسه‌ای که شافعی دانسته شده در حقیقت مدرسهٔ مشترک بین شافعیّه و حنفیّه بوده است. بعلاوه هیچ یک از مدارس شافعیان به بزرگی مدرسهٔ حلاویّهٔ نبود. ارجحیّتی که ایّوبیان برای شافعیان قائل شدند ظاهراً نتوانست حنفیان را از اکثریّت بیندازد.

۲ـ ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۲۹۲؛ ابوشامه، الروضتین، ج ۱، ص ۲٦۸؛ نجوم، ج٦، ص ۷۹؛ خطط ، ج ۲، ص ۴۰۰ به بعد.

۳ـ خطط ، ج ۲، ص ۳٦۵ به بعد (به جای جبتی، خُتَنی ثبت شده است). صلاح الدین شهریه‌ای به میزان ده دنیار برای استاد مدرسهٔ سیوفیّه و تنها یک پنجم آن را برای استاد مدرسهٔ جدید شافعی تعیین کرده بود. به گفتهٔ ابن ابی الوفاء (ج ۲، ص۱۲۵ به بعد) خُتنی فرزند و ولیعهد حاکم ختن بود که استحقاق جانشینی را داشت، اما تصمیم گرفت حکومت را به برادر جوانش بسپارد تا برای فراگرفتن فقه حنفی به سمرقند، بخارا و خراسان سفر کند. ختنی شام رفت با این نیّت که به یک رباط وارد شود اما نورالدین او را دید و به استادی

آنجا که در قاهره تعداد مدارس حنفی از مدارس مالکی بیشتر شد، گرچه هرگز به عدد مدارس شافعی نرسید.[5] بعلاوه، در دوران ایّوبیها ساختن مدارس مشترک دو مذهب، عمدتاً

مدرسهٔ صادریّهٔ دمشق منصوبش ساخت (او در فهرست ابن شدّاد در ذکر نام استادان مدرسهٔ صادریّه مجد الدّین حنفی خوانده شده است، Dim، ص ۲۰۰). ختنی در اعتراض به بعضی از مالیاتهایی که به صورت غیر مشروع اخذ می‌شد مصر را همراه با شاطبی عالم معروف قرآن به قصد اسپانیا ترک گفت و در آنجا به حفظ کردن قرآن پرداخت. هنگامی که نورالدین بر این امر واقف شد این نوع مالیات را لغو کرد و ختنی به مدرسه صادریّه بازگشت و سرانجام در سال ۱۱۸۰/۵۷۶ وفات یافت. صلاح الدین همچنین ابو محمد عبداللّه بن محمد بن سعد اللّه حریری حنفی (ف ۱۱۸۸/۵۸۴) را به مصر برد. حریری در بغداد متولّد شد، در همانجا کسب علم کرد و سپس در مدرسهٔ اسدیّهٔ دمشق به تدریس پرداخت. او احتمالاً پس از ختنی در قاهره در مدرسهٔ سیوفیّه، تدریس می‌کرده است. حریری حمایت صلاح الدین را که به عنوان فرستادهٔ خود را نزد حکّام دیگر می‌فرستاد به خود جلب کرد (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۲۵۸ به بعد؛ نعیمی، ج ۱، ص ۴۷۳). در مدرسهٔ سیوفیّه ابو محمد عبدالوهّاب بن یوسف بن نحاس دمشقی (ف ۱۲۰۲-۳/۵۹۹) نیز تدریس می‌کرد. او فقه حنفی را در محضر علی بن ابراهیم غزنوی در حلب فراگرفته بود. ابن عدیم او را شخصی می‌داند که در «مناظره بی همتا بود» و می‌افزاید: «او با بزرگانی از ماوراءالنّهر و خراسان مناظره می‌کرد تا در شهرهای سوریّه به تدریس بپردازد» (ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۳۵ به بعد؛ ابن عماد، ج۴، ص ۳۴۱).

۴- در دمشق ملک معظّم که از حنفیان ایّوبی بود، خاندان او، امرا و صاحب منصبان او دست‌کم ۹ مدرسهٔ حنفی تأسیس کردند، برخی از شافعیان ایّوبی نیز مدارسی تأسیس کردند که به عدد مدارس شافعی نمی‌رسید.

۵- علاوهٔ بر مدرسهٔ سیوفیه مدارس حنفی که در قاهره در دورهٔ ایّوبیان ساخته شد عبارت بود از: از کشیّه، که در سال ۱۱۹۶/۵۹۲ تأسیس شد (خطط ، ج ۲، ص ۳۶۷)؛ آشوریّه، در اوایل دورهٔ ایّوبیان تأسیس شد (خطط ، ج ۲، ص ۳۶۸)؛ و غزنویّه، که برای عالم حنفی، ابوالفضل محمد (مقریزی نام او را به اشتباه احمد ذکر می‌کند) ابن یوسف بن علی غزنوی (ف ۱۲۰۲/۵۹۹) ساخته شده بود (خطط، ج۲، ص ۳۹۰). ابوالفضل غزنوی در بغداد تولّد یافت. مدّتها پس از سپری ساختن دوران تحصیلات مقدّماتی به حلب رفت تا از محضر عبدالغفور کردری استفاده کند (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۴۷ به بعد). تنها در دوران ممالیک بود که تعداد مدارس حنفی به عددی بسیار بیش از مدارس مالکی رسید. در میان مدارسی که مقریزی مذهب آنان را ذکر می‌کند نسبت مدارس شافعیان، حنفیان و مالکیان تقریباً به ترتیب سه به دو و یک است. حنبلیان از خود مدرسه‌ای نداشتند و تنها در مدارس مذاهب چهارگانه دیده می‌شدند. جذابیّت قاهره برای علمای حنفی شرقی هیچ‌گاه به دمشق نرسید. حنفیان برجستهٔ شرقی الاصل که در دوران ممالیک در قاهره تدریس می‌کردند عبارت بودند از: ۱- محمد بن محمد بن محمد عیدی بخاری در نیمهٔ دوّم قرن ۱۳/۷ (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۲۶) ۲- شجاع الدّین هبة اللّه بن احمد طرازی، که در طراز تولّد یافت و از خبّازی در دمشق کسب علم کرد، شرحی بر اعتقادنامهٔ طحاوی نوشت و در مدرسهٔ ظاهریّه که بیبرس آن را در قاهره بنا کرده بود به تدریس پرداخت و در سال ۱۳۳۳/۷۳۳ در همانجا به دیار ابدی پیوست (ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۲۰۴؛ لکنوی، ص ۲۲۳. از آنجا که این منابع از ظاهریّه در قاهره نام نمی‌برند، ممکن است مقصود ظاهریّهٔ دمشق باشد. با این حال نام طرازی در میان فهرست نام اساتید دمشق نیامده است و ابن ابی الوفاء که در ظاهریّه از محضر او فیض برده تا آنجا که می‌دانیم تنها در قاهره و مکّه تحصیل کرده است) ۳- قوام الدّین امیرکاتب بن امیر غازی اتقانی فارابی (ابن قطلوبغا، ص ۱۳ به بعد؛ لکنوی، ص ۵۰ به بعد؛ ابن حجر، الدُّرَر، ج ۱، ص ۴۱۴ به بعد). این حنفی پرشور در شبستان ابوحنیفه تدریس می‌کرد و به سمت قاضی بغداد منصوب شد، سپس به عنوان استاد دارالحدیث ظاهریه در دمشق جانشین ذهبی شد و سرانجام در سال

بین حنفیان و شافعیان رواج یافت؛[1] تحوّلی که برای از بین بردن خصومتهای شدید میان آنان بسیار شایسته و مطلوب بود. ملک صالح ایّوب در سال ۱۲۴۲/۶۳۹ در پی سنّتی که خلیفه مستنصر در افتتاح مدرسهٔ مستنصریّه به سال ۱۲۳۴/۶۳۱ ابتکار کرده بود، مدرسه‌ای مشترک برای همهٔ مذاهب چهارگانه اهل سنّت در قاهره بنیان نهاد.[2]

حکومت ممالیک که جانشین ایوّبیان شد، اصل تساوی چهار مکتب فقهی اهل سنّت را در

۱۳۵۰/۷۵۱ به قاهره رفت. امیر صرغتمیش مملوک که او نیز یکی از حنفیان متعصّب دانسته شده است برای قوام الدّین مدرسه‌ای ساخت (رک: خطط ، ج ۲، ص ۴۰۳ به بعد).تنها پس از یک سال تدریس در این مدرسه در سال ۱۳۵۷/۷۵۸ دارفانی را وداع گفت. صرغتمیش که تعصّب شدیدی به غیر عرب داشت و تصریح کرده بود مدرسه‌اش باید به حنفیان اقصی بلاد اختصاص یابد (الفقهاءالحنفیة الافاقیة، خطط ، ج ۲، ص ۴۰۴) در این هنگام ارشاد الدین محمود بن قطلو شاه سرائی، اهل قیزیل اردو، راکه مدتی به نیابت اتقانی در دمشق به تدریس پرداخته بود منصوب کرد (ابن حجر، الدّرر، ج۴، ص ۳۳۲).

اکثریت قاطع ممالیک، اعم از ترکها و صاحبان اصل و نسبهای دیگر از شعایر دینی شافعیان پیروی می‌کردند. پایبندی آنان به یک مذهب قاعدتاً متّکی بر آموزشهای دینی آنان بود که از اربابان اوّلیّهٔ خود دریافت کرده بودند، نه بر بنیاد اصالت نژادی آنان. از آنجاکه این اربابان عمدتاً شافعی مذهب بودند، تسلّط شافعیّه همچنان محفوظ باقی ماند. در میان سلاطین مملوک ترکی الاصل قیپکق، تنها قطوز (۸ ـ۶۵۷/۶۰ ـ۱۲۵۹) حنفی مذهب بود. (رک: ذیل شماره ۱۴۵). نوشته‌اند که در میان سلاطین چرکس فقط طاطار (۱۴۲۱/۸۲۴) حنفی بوده است، زیرا یکی از تجاّر برده فقه حنفی را به او آموخته بود (نجوم ، تصحیح W.Pooper، ج ۶، ص ۵۰۸). طاطار بعدها از علمای حنفی حمایت کرد (نجوم، ج ۶، ص ۴۸۴، ۵۲۰) مقریزی او را به تعصّب شدید حنفی و قصد سرکوب مذاهب دیگر متّهم می‌کند، اما ابن تغریبردی این اتهامات رامردودمی‌شمارد (نجوم،ج ۶، ص ۵۱۷)بدین سان فرضیّهٔ ا.شیمل (A.Schimmel) مبنی بر اینکه اهمّیّت یافتن مذهب حنفی درمصردر دوران ممالیک «مرهون فرمانروایان ترک» بوده است، بی اساس است. (Some glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk *Period*», *Islamic* Studies, IV, 1965, p. 358).

۱ـ اوّلین مدرسهٔ مشترک در سوریّه، مدرسهٔ اسدیّهٔ دمشق بود که شرکوه (ف ۱۱۶۹/۵۶۴) عموی صلاح الدّین، در زمان نور الدّین آن را برای شافعیان و حنفیان ساخت. مدارس مشترک حنفی شافعی که در دوران ایّوبی در دمشق ساخته شده بود عبارت بودند از: ۱ـ عذراویّه، که ستّ عذرا، دختر صلاح الدین در سال ۱۱۸۴ـ۵/۵۸۰ آن را ساخت (ابن شدّاد؛ *Dim* ص ۲۶۰، به جای ثلاثین، ثمانین آمده است؛ رک: نعیمی، ج ۱، ص ۳۷۴) ۲ـ دمّاغیّه، در سال ۱۲۴۰ـ۱/۶۳۸ ساخته شد (ابن شدّاد، *Dim* ص ۲۶۱)؛ در حلب، مدرسهٔ ظاهریّه بود که ملک ظاهر غازی بنای آن را شروع کرد و در سال ۱۲۲۳/۶۲۰ پس از مرگش تکمیل شد (ابن شدّاد، *Alep* ص ۱۰۳). مدارس مشترک شافعی مالکی در دوران ایّوبیّه در قاهره عبارت بودند از: مدرسهٔ فاضلیّه، که در سال ۵/۵۸۰ - ۱۱۸۴ ساخته شد (خطط ، ج ۲، ص ۳۶۶)؛ در حلب: مدرسهٔ بالجُبَیْل، که در سال ۱۱۹۹/۵۹۵ ساخته شد (ابن شدّاد، *Alep* ص ۱۰۹). امیر سیف الدّین علی که مدرسهٔ شافعی حنفی سیفیّه را در حلب ساخته بود یک مدرسهٔ مشترک مالکی حنبلی نیز در آنجا بنا نهاد (ابن شدّاد، *Alep* ص ۱۲۱).

۲ـ نجوم، چاپ دارالکتب، ج ۶، ص ۳۴۱؛ خطط ، ج ۲، ص ۳۷۴.

سیاست دینی خود پذیرفت. بَیْبَرس اوّل در سال ۱۲۶۵/۶۶۳ به جای تنها قاضی بزرگ شافعی در قاهره چهار قاضی بزرگ را، هر کدام برای یک مذهب، منصوب ساخت. سال بعد نیز همین کار را در دمشق انجام داد.[۱] در دوران ممالیک به شهر حلب علاوه بر قاضی شافعی مجدّداً یک قاضی حنفی داده شد و در سال ۷۴۸/ ۸ ـ ۱۳۴۷ یک قاضی حنبلی و یک قاضی مالکی به آن اضافه گردید.[۲] در سال ۱۴۰۸/۸۱۱ حتّی او رشلیم و رمله چهار قاضی گرفتند.[۳]

۱ـ مهمترین دلیل افزایش تعداد قضات بزرگ در قاهره شکایتهای زیادی بود که از قاضی بزرگ شافعی، تاج الدین عبد الوهّاب بن بنت العزّ که از اجرای دعاوی مخالف با فقه شافعی اجتناب می‌کرد، به بَیْبَرس می‌رسید. انتصاب قضات برجستهٔ جدید در ۲۹ دوالحجّهٔ ۱۲/۶۶۳ اکتبر ۱۲۶۵ صورت گرفت. مقریزی (السلوک ، تصحیح م. مصطفی زیاده، ج۱، ص ۵۳۹) تاریخ آن را دوشنبه ۱۹ ذوالحجّه ثبت می‌کند و جلسه‌ای راکه شکایات مورد بررسی قرار گرفته است دوشنبه ۱۲ ذوالحجّهٔ ذکر می‌کند (السلوک، ج۱، ص ۵۳۸؛ همچنین ابن تغریبردی، نجوم ، ج ۷، ص ۱۲۱). یونینی (ذیل مرآة الزّمان، ج ۲، ص ۱۳۰) و ابن کثیر (البدایة و النهایة، ج ۱۳، ص ۲۴۵) تاریخ این جلسه را دوشنبه ۲۲ ذوالحجّه می‌نویسد. تنها این تاریخ با واقعیّت منطبق است.

در حالی که بیشتر منابع اتّفاق نظر دارند که تغییر قضات دمشق در سال بعد، یعنی سال ۶۶۴ صورت گرفته است، نسخهٔ چاپی تراجم رجال القرنین السّادس و السّابع تألیف ابوشامه (تصحیح عزّت العطّار حسینی، ص ۲۳۵) نوشته است که احکام انتصاب قضات عالی جدید در ششم جمادی الاوّل سال ۶۶۳ به دمشق رسیده است. البتّه گفتهٔ ابوشامهٔ دمشقی که در آن عصر می‌زیسته موثّق است. با این حال، ظاهراً این گزارش همراه با جمله‌ای که در صفحه ۱۲۵، (۱۵ـ۱) با این عبارت: و فی السادس ... آغاز می‌شود و با این عبارت: ... والمسلمات در ص ۲۳۶ (۲۴ـ۱) پایان می‌یابد، به سال ۶۶۴ مربوط می‌شود، زیرا شرح تاریخ دیگری از وقایع سال ۶۶۳ با این جمله قطع می‌شود، در حالی که شرح وقایع سال ۶۶۴ در ماه ربیع الثّانی، درست همانجاکه این جمله آغاز می‌شود قطع می‌شود. وانگهی، روزهای هفته‌ای که در این جمله ذکر شده با تاریخهایی که در سال ۶۶۴ آمده است انطباق دارد نه با تاریخهای سال ۶۶۳. وفات رضی الدّین واسطی که از قول ذهبی در این متن آمده در سال ۶۶۴ روی داده است (رک: نجوم ، ج ۷، ص ۲۲۱). بیبرس در اوایل جمادی الاوّل سال ۶۶۳ سرگرم محاصرهٔ قیصریهٔ بود در حالی که ابوشامه می‌گوید نامه‌های انتصاب قضات از سوی وی از مصر رسید. بدین ترتیب تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که نامه‌های انتصاب قضات عالی جدید در دمشق در ششم جمادی الاوّل سا ۶۶۴/ ۱۴ فوریه ۱۲۶۶ رسیده است.

۲ـ مقریزی، سلوک، ج ۲، ص ۷۵۳؛ نجوم، ج ۱۰، ص ۱۹۰.

۳ـ رک:

I.M.Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, P. 136.

شافعیان ثابت قدمی چون سبکی قلباً با حذف مقام ممتاز شافعیان موافق نبودند سبکی نظر خود را راجع به اصلاحات بیبرس اظهار می‌دارد و می‌گوید از نظر اهل بصیرت، مصر، سوریّه و حجاز تنها هنگامی که به دست شافعیان اداره شوند به سعادت خواهند رسید. اگر حاکمی غیر شافعیان را ترجیح دهد حکومت وی دوام نخواهد یافت. خداوند این حق را به این کشورها اختصاص داده، درست همانطورکه در مغرب با دفاع از مالک و در ماوراءالنّهر با دفاع از ابوحنیفه چنین کرده است. صدرالدّین مُرَحّل (ف ۷۱۶/ ۱۳۱۷) بر آن بود که تجربه نشان داده است هر غیر شافعی که در مصر بر تخت سلطنت نشسته ظرف مدت کوتاهی مرده است. سلطان قطوز که حنفی بود بلافاصله پس از جلوس بر تخت به قتل رسید. و اما ملک ظاهر بیبرس ابتدا

سلاطین مملوک همانند منصور قلاؤون[۱] (ف ۶۸۹/ ۱۲۹۰) و ناصر محمد[۲] در سال ۴/۷۰۳ ـ ۱۳۰۳، نوه‌اش صالح اسماعیل[۳] (ف ۷۴۶/۱۳۴۵) و ناصر حسن[۴] (ف ۷۶۲/۱۳۶۱) و سلاطین دیگری مانند ظاهر برقوق[۵] در سال ۷۸۸/۱۳۸۶ و اُستادار جمال الدین[۶] در سال ۸۱۱/۱۴۰۸ مدارسی برای تمامی مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت در قاهره ساختند.

بدین سان، موضوع تساوی و پذیرفته شدن کامل مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت رسماً مورد تأیید قرار گرفت و حکومت ممالیک علناً آن را به اجرا در آورد، به گونه‌ای که پیش از آن سابقه نداشت. اتّحاد یکپارچهٔ مذاهب اهل سنّت در برابر کفّار، معتزله، شیعیان و فلاسفه بر حیات عقلی غالب شد. به هر تقدیر، هنوز اختلاف نظرهایی بین مذاهب به رسمیّت شناخته شده وجود داشت، امّا هیچ کس نمی‌توانست تساوی حقیقی آنان را در نظام پذیرفته شدهٔ اهل سنّت مورد تردید قرار دهد.[۷] در این جوّ فکری بود که سبکی (ف ۷۷۱/ ۱۳۷۰) شعر معروف

یک قاضی شافعی را منصوب کرد و هنگامی که بعدها قضات غیر شافعی را بر آن افزود، بعضی از امتیازات از قبیل نظارت بر موقوفات دینی را در اختیار شافعیان نگاه داشت و بدین ترتیب باز آنان را در بالاترین رتبه و مقام قرار داد. با این حال، نوشته‌اند که وی از انتصاب قضات غیر شافعی ابراز پشیمانی کرد. نیز نوشته‌اند که وقتی شافعی در خواب بر او ظاهر شد و گفت «تو به مذهب من اهانت کرده‌ای. آیا کشور از آن من است یا از آن تو؟ من تو و فرزندانت را تا روز قیامت عزل می‌کنم»، دیری نپایید که دارفانی را وداع گفت، روزگارش به سر آمد و نوادگانش گرفتار فقر و بدبختی شدند. همچنین نقل شده است که بیبرس را در خواب دیدند و از او پرسیدند خداوند با تو چگونه رفتار می‌کند. بیبرس پاسخ داد: «او مرا به سبب انتصاب چهار قاضی سخت مجازات کرد و گفت: «تو منزلت مسلمانان را خدشه‌دار کردی،» سبکی می‌افزاید که حق این است که هر صاحب بصیرتی می‌تواند شکسته شدن وحدت، تعدّد حکام و تشتّت افکار را که از این امر ناشی شده است درک کند (سبکی، ج ۵، ص ۱۳۴ به بعد).

در سال ۹۰۲/۱۴۹۶ سیوطی عالم جلیل القدر شافعی موفّق شد خلیفه متوکّل عبدالعزیز را تشویق کند که او را به مقام قاضی عالی با داشتن حقّ عزل و نصب دیگر قضات در «ممالک اسلامی» منصوب نماید. وقتی قضات دیگر از این امر آگاه شدند خلیفه را به جهل و نادانی و به اینکه برای خود قائل به مقام سلطنت شده است متّهم کردند. خلیفه تحت فشارهایی که وارد آمد حکم نصب خود را لغو کرد و عذر تقصیر را بردوش سیوطی نهاد (ابن ایاس، بدایع الزهور ، تصحیح پی. کهل (P.Kahle)و م. مصطفی، ج ۳، ص ۳۳۱).

۱ـ منصوریّه، خطط ، ج ۲، ص ۳۷۹.

۲ـ ناصریّه، خطط ، ج ۲، ص ۳۸۲؛ نجوم، ج ۸، ص ۲۰۸ به بعد.

۳ـ صالح اسماعیل قصد داشت مدرسه‌ای بسازد، امّا پیش از رسیدن به مقصود از دنیا رفت. سپس امیرارغون علایی با استفاده از اموالی که صالح اسماعیل در نظر داشت وقف مدرسه کند، چند کرسی به چهار مذهب فقهی در قبّهٔ قلاؤون بخشید (خطط ، ج ۲، ص ۳۸۰)

۴ـ خطط، ج ۲، ص ۳۱۶ به بعد؛ ح. عبدالوّهاب، تاریخ مساجد الاثریّه، ج ۱، ص ۱۶۶ به بعد.

۵ـ عبدالوهّاب، ج ۱، ص ۱۹۳. ۶ـ خطط ، ج ۲، ص ۴۰۱ به بعد.

۷ـ ابن تیمیّهٔ حنبلی دمشقی که، برتساوی مذاهب چهارگانه اهل سنت تأکید می‌گذارد و ضمن آن اهل این فرق را از تعصّب ورزی با یکدیگر بر حذر می‌دارد، به نتایج زشت ستیز آنان در شرق اشاره می‌کند.

خود به نام نونیّه را در بارهٔ موارد اختلاف بین اشعری و ابوحنیفه، بر طبق تفسیر ماتریدیها، به رشتهٔ نظم آورد. سبکی سیزده مورد اختلاف می‌یابد که از نظر او هفت مورد آن صرفاً اختلاف لفظی و شش مورد دیگر اختلاف معنوی‌اند، اما این اختلافات به قدری جزئی بود که احتمالاً نمی‌توانست اتّهامات متقابل کفر یا بدعت را توجیه کند.[۱] با توجه به این طرز تفکّر، سبکی مدافع سرسخت مذهب اشعری بر آن بود که به جز عدّه‌ای قلیل که به معتزله یا حنابله پیوسته‌اند، بیشتر حنفیها در حقیقت اشعری مسلکند.[۲] شعر نونیّه را به گفتهٔ سرایندهٔ آن بسیاری از مردم خصوصاً حنفیها مشتاقانه در سینه حفظ کردند. نورالدین محمد بن ابی طیّب شیرازی شافعی که در سال ۱۳۵۶/۷۵۷ از گیلان به دمشق رفت و در سخنرانیهای سبکی حضور می‌یافت شرحی بر آن نوشت.[۳] حدود چهار قرن بعد ابو عذ به (مؤلّف حدود سالهای ۱۷۱۳/۱۱۲۵) در کتاب خود به نام الروضة البهیه فیما بین الاشاعره و الماتریدیه، شرح شیرازی را استنساخ کرد و سیزده مورد اختلاف سبکی را دوباره تکرار کرد.[۴] بدین ترتیب جامعهٔ سنّی نظر سبکی را مبنی بر اینکه کلام اشعری و ماتریدی در واقع یکی هستند پذیرفت و به خصومتهای شدید بین اشاعره و شافعیان و ماتریدیّه و حنفیان در طول مدّت چند قرن خاتمه داد.

در آناطولی ترکها بودند که به معرّفی اسلام و مذهب حنفی پرداختند. تراجم احوال و

وی می‌گوید اختلاف و کشمکش میان مذاهب فقهی در شرق از جمله عواملی بود که خداوند مغولان را بر آنان مسلّط کرد. در آنجا دیده می‌شود که شافعیان متعصّبانه در برابر حنفیان از اصول مکتب خود دفاع می‌کنند و حنفیان در برابر شافعیان به دفاع ازمذهب خود می‌پردازند؛ نیز دیده می‌شود حنبلیان ازاصل اعتقادی خود در برابر شافعیان و دیگران با تعصّب دفاع می‌کنند تا آنجاکه از اصل دین دور می‌شوند. به همین نحو در مغرب مالکیان را می‌بینید که بر اصول مکتب خود در برابر مذاهب دیگر پافشاری می‌کنند (ابن تیمیّه، مجموعات الرسائل الکبری، ج ۲، ص ۳۵۲).

۱ـ سبکی، ج ۲، ص ۲۶۱ به بعد. ۲ـ سبکی، ج ۲، ص ۲۶۱.

۳ـ سبکی، ج ۲، ص ۲۶۲.

۴ـ رک:

J.Spiro, «La théologie d´Aboü Man soûr al - Mátouridg» ,*Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalistenkongresses*, P.294.

از سوی دیگر، کمال الدّین بیاضی ماتریدی عثمانی (متوفّای پس از سال ۱۶۷۲/۱۰۸۳) این ادّعا راکه بیشتر اختلافات بین مکتب اشعری و ماتریدی صرفاً لفظی هستند توهمّی بیش نمی‌داند. وی با این حال تأیید می‌کند که این اختلافات صرفاً بر سر مسائل جزئی است و عدم توافق در آنها اتّهام به بدعت را توجیه نمی‌کند (بیاضی، ص ۲۳). سپس وی فهرستی از پنجاه مورد اختلاف را بین «اکثرّیت حنفیان مالکی و اکثرّیت اشاعره» ذکر می‌کند.

منابع تاریخی دیگر در بارهٔ کسانی که علوم اسلامی را در سرزمینهای تازه فتح شده معرّفی کردند اطلاعات اندکی به دست می‌دهد، امّا رجحان علمای شرقی الاصل نزد فاتحان ترک در اینجا آشکارتر از جاهای دیگر به نظر نمی‌آید.[۱] بسیاری نسخ خطّی قدیمی حاوی نوشته‌های علمای حنفی ماوراءالنّهر که در کتابخانه‌های ترکیّه نگهداری می‌شود بر شهرت این علما دلالت دارد. قدیمی‌ترین عالم معروفی که به تعلیم فقه حنفی در آناطولی اشتغال داشت، عبدالمجید بن اسماعیل بن سعد هروی (ف ۱۱۴۳/۵۳۷)، اهل «او به» در نزدیکی هرات، است. او که در ماوراءالنهر تحصیل کرده بود «قاضی بلاد روم» خوانده شده است. فرزندش احمد قاضی ملطیّه شد و فرزند دیگرش اسماعیل در قیصریّه به تدریس اشتغال داشت.[۲] گزارش شده است که «برخی از سلاطین روم» از علاء الدّین سمرقندی، امام حنفی، درخواست کردند فاطمه دختر دانشمند خود را که بعدها همسر علاءالدین کاسانی شد به نکاح ایشان در آورد.[۳] کاسانی پیش از رفتن به حلب در آناطولی و احتمالاً در قونیّه فعالیّت داشت. ابن بی‌بی، از مؤلّفان قرن ۱۳/۷، از شرقیانی چون فخرالدین بخاری، قاضی آماسیّه، ترمذی، قاضی قونیّه و قاضی کمال (جمال) الدین خُتَنی[۴] یاد می‌کند. میزان علاقهٔ سلجوقیان روم در سوق دادن علمای حنفی ماوراء النّهر به آناطولی از دعوت نامه‌ای که علاءالدّین کیقباد اوّل در سال ۱۲۳۴/۶۳۱ به عالم حنفی رشید الدین فرغانی ساکن بغداد فرستاد آشکار می‌شود.[۵] ابوجعفر محمد مروزی استرآبادی در نیمه‌های این قرن مدرسه‌ای حنفی در قونیّه تأسیس کرد.[۶]

این اخبار به دلیل سکوت منابع تاریخی به صورت قطعه‌هایی پراکنده باقی مانده‌اند. با این حال، مجموعاً نقش بارز علمای حنفی شرقی الاصل را در معرّفی علوم اسلامی در آناطولی

۱ـ رک: Cl.Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, PP. 249ff.

۲ـ یاقوت، معجم، ج ۱۰، ص ۳۹۷؛ ابن ابو الوفاء، ج ۱، ص ۳۲۹؛ لکنوی، ص ۱۱۲.

۳ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۲۴۴؛ لکنوی، ص ۵۳. نمی‌دانیم آیا مقصود این است که علاء الدین سمرقندی در آناطولی فعّالیّت داشته است یا خیر؟ از زندگی او تقریباً هیچ گونه اطلاعی در دست نیست.

۴ـ ابن بی بی، الاوارم العلائیّه، ترجمهٔ

H.W.Duda, *Die Seltschukenge schichte des Ibn Bibi.*

۵ـ رک: همین کتاب، ص ۶۵، پانوشت ۳.

۶ـ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۱۴۹: محمد مروزی به «القُبّه» شهرت دارد. او مختصری از جامع الاصول ابن اثیر را نوشته است. این نشان می‌دهد که او همان ابوجعفر محمد مروزی استرآبادی است که به گفتهٔ حاجی خلیفه (مجموعه، ۵۳۶) کتاب مختصر جامع الاصول خود را در ذیقعده ۶۸۲/ ژوئن، فوریه ۱۲۸۴، در سنّ ۶۹ سالگی تکمیل کرد.

بازگو می‌کنند. گزارش بعدی ابن بی‌بی، احترامی راکه ترکها پس از سکونت در آناطولی برای امامان حنفی ماوراءالنّهر قائل بودند کاملاً نشان می‌دهد. وقتی غیاث الدّین سلطان روم سلجوق در حدود سال ۱۲۰۶/۶۰۲ وارد قونیّه شد به اقدامی شتابزده دست زدکه هیچ کس از آن خرسند نبود. او قاضی ترمذی راکه مردم به او همانند امام ابولیث سمرقندی ارج و احترام می‌گذاشتند اعدام کرد.[۱] بدون تردید مقایسهٔ عالمی از مسلمانان قونیّه با ابولیث، نمایندهٔ برجستهٔ مکتب سمرقند و حامی سرسخت آیین کلامی ماتریدی، بالاترین تمجید و ستایش نسبت به او به شمار می‌رفت. بدین ترتیب حمایتی که بعدها عثمانیان رسماً از آیین ماتریدیّه به عمل آوردند صرفاً ابراز سپاسی بود نسبت به توجّهی که ترکها در طول تاریخ نسبت به مکتب سمرقند از خود نشان داده بودند.

۱ـ رک: *Seltschukenge schicte*,P.43

۳

نخستین مرجئه خراسان و ماوراءالنّهر و رواج حنفیّه*

در سالهای اخیر، در زمینه تحقیقات مربوط به علل پیدایش ماهیّت جنبش سیاسی ـ مذهبی مرجئه پیشرفت قابل ملاحظه‌ای به عمل آمده است.[۱] این جنبش ظاهراً در پی دوّمین جنگ داخلی و قیام شیعیان کوفه به رهبری مختار به طرفداری محمد بن حنفیّه به وجود آمد. بحث اصلی بر سر آن بود که هر چند انتخاب دو خلیفهٔ اوّل، ابوبکر و عمر، بی چون و چرا شایستهٔ تأیید است، امّا داوری دربارهٔ عثمان و علی علیهما السلام را باید به خداوند واگذارد. بدین ترتیب، هدف نخستین پیروان مرجئه که بخصوص در کوفه و بصره پراکنده شدند آن بود که بر خلاف شیعیان افراطی، خوارج و هواداران افراطی عثمان، با امتناع از سبّ هر یک از خلفای راشدین، در بین امّت مسلمان وحدت ایجاد کنند. گرچه مرجئه آشکارا درصدد سازش با رژیم بنی امیّه بودند، حمایتشان بی قید و شرط نبود و در قیام عبدالرحمان بن اشعث علیه حجّاج و قیام یزید بن مُهَلَّب علیه یزید دوّم گرفتار معرکه شدند.[۲]

---

*ـ این مقاله در دهمین کنگره U.E.A.I در ادینبرگ، سپتامبر ۱۹۸۰، قرائت شده است.

۱ـ رک:

W.Madelung,*Der Islam al Qasim ibn Ibrahim* Berlin 1965,PP. 228-241; H.Brentjes, *Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Ashari,* Berlin, 1964,PP. 45-50; J. van Ess, *Das Kitab al-Irgaˆ des Hasan b.Muhammad b. al-Hanafiyya.* in *Arabica* XXI (1974)pp. 20 - 52; J.Givony, *the Murjia and the Theological School of Abu Hanifa:A Historical and Theological Studg* D.Phil. Diss. Edinburgh 1977.

۲ـ از زمان تهیّه این مقاله، ام کوک (M.Cook) متن جدید و مهمی را در باره نخستین پیروان مرجئه، که احتجاجی است از سالم بن ذکوان اباضی، انتشار داده و به تجزیه و تحلیل آن پرداخته است.

(*Early Muslim Dogma*, Cambridge University Press 1981, pp. 3-47, 89- 103, 159- 163)

در این اثر، مرجئه مبارزانی ضد اموی و کسانی که از قیام علیه حکّام جابر حمایت می‌کنند، خوانده شده‌اند. کوک تاریخ این اثر را، اگر تاریخ اصلی باشد، اوایل دهه ۷۰ هجری می‌داند (ص ۹۳). همان طور که وی اشاره می‌کند، این امر بدان معناست که مرجئه، بسیار بیش از آنچه که عموماً پذیرفته‌اند، کار خود را به صورت جنبشی انقلابی آغاز کردند. اما شواهد درباب تاریخی به این زودرسی صراحت ندارند، بلکه

هدف از نگارش این مقاله، بررسی ابعادی چند از فعالیّت مرجئه در شرق خراسان و ماوراءالنّهر است که شاید بتوان آن را مرحلهٔ دوّم تاریخ مرجئه خواند. در این نواحی، آنان بخصوص به ستیز برای تساوی حقوق و رها شدن تازه مسلمانان آنجا از پرداخت جزیه، که حکومت بنی امیّه همچنان بر آنها تحمیل می‌کرد، متّفق شدند.[۱] ستیز تازه مسلمانان از نظر اعتقادی مبتنی بر این قول مرجئه بود که ایمان منوط به شهادت است و بس، نه بر اعمال که به معنی انجام تکالیف و فرائض شرعی است. این، بدان معنی بود که حکومت بنی‌امیّه نمی‌تواند مرتبهٔ مسلمانیِ کامل انبوه تازه مسلمانان آسیای مرکزی را به این بهانه انکار کند که آنان انجام بسیاری از تکالیف اسلامی را ندیده گرفته‌اند. مستثنی بودن عمل از ایمان در نظام فکری مرجئه در واقع اهمیّت خاصی یافت. این اصل بعدها مهمترین رکن ارجاء تلقی شد.

بنابر گزارش طبری ستیز مرجئه به طرفداری از این تازه مسلمانان در سال ۹۱۰۰/۹- ۷۱۸ هنگامی آغاز شد که یکی از موالی، معروف به ابوالصیداء صالح بن طریف الظّبی یا سعید النحوی*، از خشونت امیر (ولایتدار) خراسان، جّراح بن عبداللّه به عمر ثانی** ، خلیفهٔ وقت، شکایت برد که «بیست هزار کس از وابستگان، بی مقرری و روزی غزا می‌کنند؛ معادل آنها از اهل ذّمه هستند که مسلمان شده‌اند، امّا جزیه از آنها می‌گیرند***» عمر به جرّاح دستور داد که «بنگر هر که در قلمرو توسوی قبله نماز می‌برد، جزیه را از او بردار□» چون والی طفره رفت، عمر او را از خراسان برداشت.[۲] در هر حال، این اقدامات تأثیر موقّت داشت. در سال ۹۱۱۰/۹- ۷۲۸، امیر خراسان، اشرس بن عبداللّه، ابوالصیّدا را به منظور تبلیغ دین اسلام به ماوراءالنّهر فرستاد و با وی عهد کرد که همهٔ تازه مسلمانان را از پرداخت جزیه

فحوای کلی این سند بیشتر خبر از آن می‌دهد که این اثر در جریان قیام بزرگ ضد اموی ابن اشعث (حـ ۷۰۱/۸۲) نوشته شده است. به گفته سالم بن ذکوان، در آن زمان مخالفت با بنی امیه در عراق عمومیّت داشت؛ حتی قاعدین هر چند که به این قیام نپیوستند، حکّام بنی امیه را فاسد می‌دانستند.

۱- نگاه کنید به

G,Van Vloten,*Recherches Sur la Domination Arabe, Le Chiilisme et les Croyances Messianiques Sous Le Khalifat des Omayades,* Amsterdam 1894,P. 28-33.

*- ابوالصیدا کنیهٔ صالح بن طریف، از وابستگان بنی ضبه است که بعضی او را وابسته سعید برادر خالد یا یزید نحوی گفته‌اند (تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج نهم، ص ۳۹۵۹، چ دوّم ۱۳۶۳ تهران) - م.

**- مراد عمر بن عبدالعزیز بن مروان خلیفهٔ اموی است که در سال ۹۹ هـ. ق به خلافت رسید، دو سال و پنج ماه خلافت کرد و در سال ۱۰۱ هـ ق درگذشت - م.

***- همانجا، ص ۳۹۶۰- م. □- همانجا- م.

۲- طبری، تاریخ، (چاپ لیدن)، ج ۲، ۵ - ۱۳۵۳.

معاف دارد. دیری نگذشت که این پیمان شکست و باز بر تازه مسلمانان سغدی ابوالصیدا جزیه نهادند. چون تازه مسلمانان سغدی به مقاومت برخاستند، ابوالصیدا و شماری از یارانش جانب آنان بگرفتند. ابوالصیدا و ثابت قطنه را، که از جنگ آوران معروف، شاعر و مدافع دیرین مذهب ارجاء بود، دربند کردند و نزد حاکم مرو فرستادند.[۱]

شش سال بعد قیام بزرگ مرجئه به رهبری حارث بن سُرَیجْ رخ نمود که عمدتاً از جوزجان، فاریاب، طالقان و بلخ مورد حمایت قرار گرفت.[۲] حارث پس از رانده شدن از این قلمرو اسلامی با خاقان ترک* و دیگر سران کفر متّحد شد. فان فلوتن قبلاً گفته است که جنبش حارث اساساً نمایش القاآت و اصول عقیدتی ابوصیدا و ثابت قطنه بود.[۳] نام عده‌ای از کسانی که از اوّلین طرفداران ابوالصیدا بودند، مانند ربیع بن عمران تیمی، بشر بن جرموزضبی، ابوفاطمه از دی و قاسم شیبانی نیز در شمار برجسته‌ترین و همفکرترین متّحدان حارث آمده است.** جهم بن صفوان*** دست‌کم در اواخر زندگانی او، مبلّغ و سخنگوی دینی‌اش بود. پس از مدّتی جهم را به سبب بعضی از عقاید کلامی‌اش یکی از سران بدعت گذار در اسلام به شمار آوردند. وی همچنین به سبب تنظیم بنیادی اصول عقاید مرجئه در بارهٔ ایمان، شهرت یافته بود. حارث براساس قرآن کریم و سنّت پیامبر(ص) مردم را به ایجاد اصلاحات و تشکیل شورایی دعوت کرد که مقبولترین نامزد را برای خلافت انتخاب کند. او پرچمهای سیاه می‌نمود که بازگشت عدالت مسیحایی را تداعی می‌کرد و چنین می‌نماید که به رسالت خویش یعنی «ویران ساختن باروهای دمشق» و بر انداختن خلافت اموی معتقد بوده است.[۴]

قیام علنی حارث علیه حکومت اموی و اتّفاق او با دشمنان کافر آن باید که به بهای از دست دادن پیشتیانی بسیاری از مرجی‌های□ میانه‌رو که خواهان تلاشهای مسالمت آمیزتر ابوالصیدا بودند، تمام شده باشد. گزارش طبری دلایل روشنی را ارائه می‌دهد. خالد نحوی،

۱ـ طبری، ج ۲، ص ۱۰ ـ ۱۵۰۷.
۲ـ طبری، ج ۲، ص ۱۵۶۸.

* ـ ترک خاقان هم ضبط شده است ـ م.

3_Van Vloten, *Recherches*, P. 30

** ـ رک. همانجا، ص ۴۰۹۴ـ م.

*** ـ وی از موالی بنی راسب بود که فرقهٔ جهمیّه را بنیاد نهاد؛ رک، محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۴۵، مشهد ۱۳۶۸. جهم به سبب عقایدش با امویان جنگید و سرانجام به دستور نصر بن سیّار در سال ۱۲۹ کشته شد ـ م.

□ ـ یا مرجئی، هر دو صورت ضبط شده است ـ م.

برادر سعید نحوی که قبلاً از او نام بردیم، در کنار ابوالصیدا به تازه مسلمانان سغدی که برای رهایی از پرداخت جزیه به مقاومت برخاسته بودند پیوست. امّا خالد از حارث سُرَیجْ جدا شد و با حکمران اموی یعنی نصر بن سیّار همکاری کرد؛ نصر بن سیّار بعدها، وقتی در پی حصول توافق با حارث بود، خالد و برادرش یزید را به عنوان فرستادگان خود سوی [۱] وی فرستاد. مع‌ذلک، روابط حارث و مرجی‌های میانه رو کاملاً قطع نشد. قابل توجّه است که وقتی حارث از خلیفهٔ وقت یزید ثالث* در سال ۷۴۴/۱۲۶ امان خواست، دو تن از فرستادگانش در حالی که از کوفه می‌گذشتند از ابوحنیفه، برجسته‌ترین مدافع اصل ارجاء در عراق آن زمان برای رفتن به دربار خلیفه، معرفی نامه‌ای اخذ کردند.[۲] وقتی حارث به مرو بازگشت بیشتر به عنوان قهرمان مظلوم یک جنبش بزرگ شناخته می‌شد تا یک خائن امان یافته؛ وی به سرعت برای برنامه‌های اصلاحی خود طرفداران زیادی به دست آورد، که موقعیّت نصربن سیّار را تهدید می‌کرد.[۳]

مرگ حارث بن سُریج در سال ۷۴۶/۱۲۸، درست پیش از آنکه ابومسلم انقلاب عبّاسیان را آشکار سازد، باعث از هم پاشیدن مرجئهٔ خراسان شد. معلوم نیست که عکس العمل مرجئه در برابر این جنبش جدید که به براندازی رژیم بنی‌امیّه دعوت می‌کرد و مرجئه نیز در آن همواره به منزلهٔ گناهکارانی نابخشودنی تلقّی می‌شدند، چه بوده است؟ تاریخ دربارهٔ روابط بین ابومسلم و مرجئهٔ خراسان سکوت اختیار کرده است مع‌ذلک، شواهد موجود در بعضی از کتب تراجم احوال، حاکی از آن است که در سال ۷۴۸-۹/۱۳۱ برخورد سختی روی داد و به اعدام دست کم دو تن از سران مرجئهٔ میانه‌رو در مرو منجر شد. یکی از آنها یزید (بن ابی سعید) نحوی است که قبلاً از او به عنوان یکی از سه برادرانی یاد کردیم که در غزاهای مربوط به برابری تازه مسلمانان غیر عرب نقش عمده‌ای داشته است. یزید بن سعید، عابدی پرهیزکار و عالم قرآن بود. به گفتهٔ کسانی که شرح حال او را نوشته‌اند، در سال ۷۴۸-۹/۱۳۱ به دست ابومسلم کشته شد، زیرا او را امر به معروف کرده بود[۴]. دیگری ابراهیم بن میمون صاعق مروزی، یکی از شاگردان و مریدان ابوحنیفه بود. طبری تقریباً با عباراتی مبهم گفته است که

۱- طبری، ج ۲، ص ۱۹۲۸.

*- مراد یزید بن ولید یا یزید ثالث معروف به یزید ناقص است، پسر ولید اوّل که در سال ۱۲۶ هـ‌ق پس از شش ماه خلافت بمرد - م.

۲- طبری، ج ۲، ص ۱۸۶۸.

۳- طبری، ج ۲، ۹۰-۱۸۸۷.

۴- ابن حجر، تهذیب التّهذیب، حیدرآباد ۲۷ - ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۳۳۲.

نصربن سیّار وی را مقامی رسمی داد، ظاهراً بدان سبب که وی مورد تأیید حارث بن سریج نیز بود.[۱] به نوشتهٔ تذکره‌ها و کتب رجال هنگامی که ابومسلم به مرو رسید، ابراهیم صاعق با او بدرشتی سخن گفت و دستگیر شد. ابومسلم با میانجیگری فقیهان و پارسایان وی را آزاد کرد، اما ابراهیم همواره به شیوهٔ رفتار وی حمله می‌کرد. سرانجام ابومسلم را تهدید کرد که با زبانش با وی جهاد خواهد کرد، زیرا دستش چنین قدرتی را ندارد؛ در این هنگام ابومسلم ابراهیم را به قتل رساند.[۲]

محدّث نامور خراسان، عبدالله بن مبارک، نقل کرده است که وقتی خبر کشتن ابراهیم صاعق رسید او نزد ابوحنیفه بود؛ ابو حنیفه سخت گریست و گفت که امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای است از جانب خداوند (فریضةٌ من الله). سپس ابراهیم ناگهان تصمیم گرفت که با ابوحنیفه بیعت کند؛ ابوحنیفه هراسان شد و گفت که این وظیفه‌ای است که اگر کسی بدان مبادرت ورزد، جانش را به خطر خواهد انداخت؛ این کار نیاز به یارانی صادق و رهبری قابل اعتماد دارد که آنان را رهبری کند.[۳]

این ماجرا، به رغم آنکه صبغهٔ تراجم احوال رهبران مذهبی را دارد، شایان توجّه بیشتری است. در کتاب فقه الاکبر، که اعتقادنامه مختصری است مشتمل بر اقوال ابوحنیفه، فریضهٔ «امر به معروف و نهی از منکر» عمدتاً فصل دوّم کتاب را تشکیل می‌دهد؛[۴] از سوی دیگر خوارج، به «امر به معروف و نهی از منکر» سخت معتقد بودند. این اصل، یکی از پنج اصل اعتقادی معتزله را نیز تشکیل می‌دهد و بیانگر طرز تفکر آنان نسبت به طغیان علیه حکّام ستمگر است، امّا معمولاً در عقاید اهل سنّت دیده نمی‌شود. عکس العملی که به ابراهیم صاعق نسبت یافته، از کیفیّت رایج این زمان از آن اصل خبر می‌دهد. وجود آن در اقوال ابوحنیفه اگر تحریک به طغیان را منعکس نکند، دعوت به اصلاح مذهب از طریق جنگ را ظاهراً نشان می‌دهد.

گزارشهای مربوط به دو اعدامی که توسط ابومسلم صورت گرفت، اطّلاعات ذیقیمت زیادی به ما نمی‌دهد؛ تنها می‌توان پذیرفت که این دو حادثه نقل شده‌اند. واقعیّت امر و انگیزه‌های آن در پردهٔ ابهام مانده است. در هر حال، این اندازه روشن است که ابومسلم موفّق نشده مرجئه را در جنگ عبّاسیان علیه حکومت بد نام و بی اعتبار اموی همراه سازد و نیز

۱ـ طبری، ج ۲، ص ۱۹۱۹.

۲ـ ابن ابی الوفاء، الجواهر المضیئه، حیدرآباد ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۵۰ ـ ۴۹.

۳ـ همان

4. A.J. Wensinck,*the Muslim Creed,* Cambridge 1932, P. 103.

مرجئه را آن قدر خطرناک می‌دید که دو نفر از رهبران بالقوّهٔ آنان را به قتل رساند.

به هر حال، رواج سریع مکتب ابوحنیفهٔ شرق خراسان در همین دوران، نشان می‌دهد که شدّت احساسات مرجئی در این ناحیه کاستی نیافته بود. ابوحنیفه رهبر دینی بلامنازع مرجئه خاوران شد، گرچه رهبر سیاسی آنان نبود. پیروی از ابوحنیفه بخصوص در همان مناطقی رواج یافت که حارث بن سریج از آغاز در آن جا حمایت دید: جوزجان و طخارستان. دلیل روشن آن در «فضائل بلخ» که صفی الدّین واعظ بلخی (در سال ۱۲۱۳/۱۴/۶۱۰ آن را نگاشت) به چشم می‌خورد. ترجمهٔ فارسی این کتاب اخیراً به چاپ رسیده[۱] است. مؤلّف در سر آغاز کتاب می‌گوید که «بعضی از مشایخ و علمای کوفه (احتمالاً مخالفان ابوحنیفه) بلخ را مرجی آباد می‌گفتند» و توضیح می‌دهد: «به سبب آنکه ابوحنیفه را مرجی می‌گفتند و همهٔ اهل بلخ پیرو مذهب او بودند، اهل خراسان چون به سوی عراق هجرت کردندی به خدمت برخی از علمای دیگر رفتندی مگر علمای بلخ که همیشه ایشان به حضرت ابوحنیفه تحصیل[۲] کردندی*»

در سال ۱۴۲/ ۶۰ـ ۷۵۹ که ابوحنیفه هنوز زنده بود، یکی از شاگردان و یاران نزدیک او به نام عمر بن میمون رمّاح (ف، ۱۷۱/ ۸۸ـ ۷۸۷) قاضی بلخ شد و بیش از دو دهه در مقام خود باقی ماند.[۳] پس از او علی بن عیسی بن ماهان، حاکم منفور خراسان که از عبّاسیان بود، قاضی دیگری را نصب کرد که به آزار و شکنجهٔ بعضی علمای حنفی پرداخت. بعدها این قاضی را با رسوایی از بلخ به مرو بیرون راندند و یکی از علمای حنفی به نام ابومطیع بلخی (حکم بن عبدالله) بر جای وی نشست و شانزده سال منصب قضاوت داشت.[۴] ابومطیع به سبب تألیف کتاب موسوم به فقه الابسط مشهور است. او در این کتاب پاسخهای استادش ابوحنیفه به مسائل کلامی را جمع آوری کرده است. ابوحنیفه در این پاسخها در تأیید مرجئه گوید: «تازه مسلمان در قلمرو کفر اگر قرآن نداند و یا از فرائض دینی بی خبر باشد، به صرف ادای شهادت مؤمن است[۵]» ابومطیع همچنین از کتاب العالم و المتعلّم یاد می‌کند. این کتاب شرح احکام

۱ـ عبدالله عمر بن محمد بن داوود واعظ بلخی، فضائل البلخ ، ترجمه فارسی، عبدالله محمد حسینی بلخی، به اهتمام عبدالحّی حبیبی، تهران ۱۳۵۰. ۲ـ فضائل ، ص ۲۸ به بعد.

*ـ محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۴۰۶، مشهد ۱۳۶۸ ـ م.

۳ـ فضائل ، ص ۹ ـ۱۲۴؛ ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص ۳۹۹. عمر بن میمون رمّاح جانشین متوکل بن حُمران شد و در سال ۱۴۲/ ۶۰ـ۷۵۹ به قتل رسید. (فضائل، صفحات ۹ـ ۸۵)

۴ـ فضائل، ص ۵۴ ـ ۱۴۵؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲، ص ۶ـ ۲۶۵.

۵ـ کتاب الفقه الابسط در العالم و المتعلّم ، به اهتمام زاهد الکوثری، قاهره ۱۳۶۸، ص ۴۲.

مذهب ارجاء و اثر ابو مقاتل سمرقندی است و ابومقاتل این کتاب را به استادش ابوحنیفه نسبت داده است.[۱] این دو اثر، اساس کلام ارجائی مذهب حنفیّهٔ خاور را تشکیل می‌دهد. پس از ابومطیع که در سال ۱۳/۱۹۷ -۸۱۲ از دنیا رفت همهٔ قضات بلخ حنفی بودند.[۲] علاوه بر آنان نام چندین تن از نخستین علمای حنفی چون ابو یوسف شیبانی و زُفَر در تاریخ این شهر (فضائل بلخ) آمده که شاگرد بلافصل ابوحنیفه و یا شاگرد یکی از یاران معروف وی بوده‌اند.[۳] حتی شقیق بن ابراهیم بلخی، یکی از مؤسّسان مکتب تصوّف بلخ، زیر نظر ابوحنیفه و ابو یوسف تحصیل کرد و شخصاً وابستهٔ ابو یوسف باقی ماند.[۴] از سوی دیگر، تاریخ شهر بلخ (فضائل بلخ) در بارهٔ عدم محبوبیّت رژیم عبّاسیان و نمایندگانش در شهر بلخ در آن دوران دلایل محکمی ارائه می‌دهد.[۵]

---

1 - J.Schacht, *An Early Murciite Treatise:* The Kitab al- Álim Wal-Mutaallim, in *Oriens* XVII (1964), P. 100.

۲ـ پس از ابومطیع بلخی، شداد بن حکَیم، یکی از شاگردان زُفر، شش ماه قضای بلخ به وی مفوّض بود، بعد از آن از قضای بلخ بگریخت (فضائل ، ص ۹۵- ۱۸۵؛ ابن ابی الوفاء، ج ۱ ص ۲۵۶). سپس مأمون خلیفه، عبداللّه پسر عمر بن میمون رمّاح، قاضی پیشین را به این مقام منصوب کرد (فضائل،ص ۵ ـ ۱۶۲). پس از اولیث بن مسافر بر مسند قضاوت بلخ نشست تا مخالفت خود با محنه را ثابت کند (فضائل،ص ۱۰ ـ ۲۰۸؛ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۴۱۷) از آن به بعد این شهر مدتی طولانی قاضی نداشت، مگر اصحاب مظالم.

۳ـ شاگردان ابوحنیفه عبارت بودند از: ابومعاذ خالد بن سلیمان (ف ۱۵/۱۹۹ـ ۸۱۴) (فضائل،ص ۶-۱۴۲، ابن ابی الوفاء ، ج ۱ص ۲۲۹). عصام بن یوسف (ف ۸۳۰/۲۱۵) (فضائل ، ص ۲۰۶- ۲۰۲؛ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۸ ـ۳۴۷). وسیم بن جُمیل و سَلْم ابن سالم از ابوحنیفه روایت کرده‌اند (فضائل،ص ۱۶۰، ۱۵۶). خلف بن ایّوب، از شاگردان ابو یوسف،ابراهیم بن یوسف (ف ۲۳۹/۸۵۳) و برادر عصام بود (فضائل،ص ۱۹-۲۱۴؛ ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۲-۵۱). ۴ـ فضائل،ص ۱۳۱،۱۳۸.

۵ـ مردم بلخ با سپاهی که ابومسلم به فرماندهی ابو داوود خالد بن ابراهیم فرستاده بود، به مخالفت برخاستند. ظاهراً مخالفت مردم را رهبران مذهبی رهبری می‌کردند؛ زیرا پس از پیروزی سپاه عبّاسیان، متوکل بن حُمران، مقاتل بن حیّان، مقاتل بن سلیمان و ابن رمّاح همگی مخفی شدند، تاآن‌که ابوداوود ایشان را امان داد (فضائل ، ص ۸۶). ابو داوود سپس متوکّل را بر مسند قضا منصوب کرد و گفته‌اند « مشاورت کرد بعد از آن تقلد قضا فرمود، به شرط آنکه ذکر او را بر منابر نگویند و گواهی گماشتگان والی نشنوند. تا روزی خلیفه مثالی نوشت که آنچه که مخصوص به خواص ماست حکم نکند. بر ظهر مثال نوشت که: ان اللّه یامرکم ان تؤدوالامانات الی اهلها و باز به حضرت خلافت فرستاد. چون او را بکشتند و به خاک دفن کردند، مدتی دراز اهل شهر درهای دکان بربستند و تعزیت او به واجبی بداشتند» (فضائل ،ص ۸ ـ ۸۷). ابومطیع بلخی مردم را برانگیخت تا به نامه رسمی درباره خلیفه که در آن آیهٔ «وآتیناهُ الحُکمَ صبیّاً (ما به او در دوران کودکی مقام نبوّت بخشیدیم ۱۹ ، آیه۱۳) برای اشارت به یحیی بن خالد برمکی، یا مأمون فرزند خلیفه به‌کار رفته بود، اعتراض کنند (فضائل ،ص ۵۰ ـ ۱۴۹). « و سلم از غایت صلابت گفتی که: هیچ شک نمی‌دارم اندر آنک، نگاه کردن در روی این قوم حرام است، یعنی سلطان و سلطانیان جابر. امّا نمی‌دانم که

بدین سان، شهر بلخ بزرگترین مرکز تعالیم حنفیان در خاوران شد. مذهب ابوحنیفه در دیگر شهرهای شرق استان خراسان و ماوراءالنّهر، بر خلاف بلخ بسرعت اهمیّت پیدا نکرد، امّا نخستین جای پا را پی ریخت. یکی از شاگردان ابوحنیفه به نام ابوعصمة نوح بن ابی مریم، معروف به جامع (ف ۱۷۳/ ۹۰- ۷۸۹) قاضی مرو شد[۱] و شاگرد دیگرش به نام عبدالعزیز بن خالد ترمذی، قاضی شهر ترمذ.[۲] همچنین ابوسلیمان موسی بن سلیمان جوزجانی، شاگرد معروف شیبانی و راوی کتب او در شرق که خود نیز مؤلّف چند کتاب فقهی است، اهل جوزجان بود.[۳] متاسّفانه ما در مورد شهر سمرقند مدارک کافی در دست نداریم تا بتوانیم اصل و منشأ مذهب حنفیّه را در این شهر باز نماییم. این شهر که بعدها حنفیان بر آن مسلّط شدند و مهد مکتب کلامی مرجئه حنفی بود و پس از آن به این نام خوانده شد و ماتریدی نیز بدان تعلّق داشت، ابتدا مرکز فعالّیّت مرجئه بوده و طبعاً آمادگی پذیرش تعالیم ابوحنیفه را داشته است.[۴] ابومقاتل سمرقندی که قبلاً از او به عنوان مؤلّف کتاب العالم والمتعلّم یاد شد، یکی از شاگردان ابوحنیفه بود. اگر چنین که گفتیم نمی‌بود، ظاهراً این شهر در همان اوایل نمی‌توانست در مکتب حنفیه نمایندگان برجسته‌ای را پرورش دهد، بلکه می‌بایست برای ارشاد دینی به بلخ روی آورد. یکی از شاگردان شیبانی به نام ابوحفص کبیر (احمد بن حفص، ف ۸۳۲/۲۱۷) که در بخارا تقریباً همچون قدّیسی مورد احترام بود، کمی بعد در این شهر

سخن گفتن با ایشان چگونه است، حلال است یا نی؟» (فضائل ص ۱۵۷). «علی بن عیسی شکایت نامه نوشته بود از سلم، به حضرت امیر المؤمنین فرستاده که هیچ التفات نمی‌کند. مثلاً شهادت عمال ما را قبول نمی‌کند. آمده است که سلم را در زندان مقیم و محبوس داشتند (فضائل ، ص ۱۵۶). ابو محمد اعمش به نزدیک علی بن عیسی که والی بود شکایت کرد از ابومعاذ.علی بن عیسی که امیر بلخ بود بفرمود: تا ابومعاذ را حاضر آوردند و به مسجد جامع بردند و حدّ زدند و یک سبوی آب بر سر وی ریختند و سر و ریش او را حلق کردند و از شهر بلخ نفی فرمودند و به فرغانه فرستادند. چون به ترمذ رسید، عبدالعزیز خالد قاضی ترمذ بود و چغانیان را به رسیدن مقدم او اهتزاز و استبشار نمود و به ملاطفت تلقّی و استقبال کرد و اجلال و اکرام وافر ارزانی داشت. ابومحمد اعمش اشخاص فرستاد تا در حق قاضی ترمذ همان عقوبت تقدیم نمود و او را نیز به فرغانه فرستادند تا بردست او معاذ (و) قاضی ترمذ صد هزار مشرک به برکت ایشان مسلمان شدند در شاش و فرغانه و آن نواحی.

بعد از آن ابومطیع را بر قضای بلخ تحریض کردند و بدو مفوض شد و ابو محمد اعمش علیه ما یستحق من الخزی و النکال بگریخت و به مرو رفت. عبدالعزیز و ابومعاذ بازگشتند (فضائل ، ص ص ٦ - ۱۴۵).

۱- ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۱۷٦. ۲- ابن ابی الوفاء، ج ۱، ص ۳۱۸.

۳- فضائل ،ص ۱۴- ۲۱۰؛ ابن ابی الوفاء، ج ۲ ص ۷- ۱۸٦.

۴- مقاتل بن حیّان نبطی (ف بعد از ۷٦۷/ ۱۵۰) راکه مدّتی قاضی سمرقند بود، از دوستان ابوحنیفه گفته‌اند.

یک مکتب حنفی محلّی تأسیس کرد.[۱] در هر حال، حدیث گرایی سنّی در بخارا سخت پا گرفت و عقاید حنفیان آنجا را تحت تأثیر خود قرار داد.[۲]

پیروزی مذهب حنفیان در ماوراءالنّهر با سلطنت سلسلهٔ سامانیان از راه رسید. سامانیان که از دهکده‌ای در نزدیکی بلخ برخاسته بودند، بنابر رسم خود به علمای حنفی التفات داشتند و آنها را به مقامهای رسمی منصوب می‌کردند. از امیر اسماعیل بن احمد (۹۵-۲۷۹/۹۰۷-۸۹۲) نقل شده است که علمای سمرقند و بخارا و شهرهای دیگر ماوراءالنّهر را جمع کرد و از آنان خواست که اصول مذهب سنّت و جماعت را در خصوص رواج ارتداد بیان کنند. سامانیان اسحاق بن محمد حکیم سمرقندی، عالم حنفی، را به تألیف اعتقاد نامهٔ مذهب تسنّن مأمور کردند. علما و امیر، پس از اتمام این گزارش، رسماً آن را تأیید کردند. این اعتقادنامه که به سواد الاعظم* معروف است، پاسخنامهٔ رسمی مسایل مذهبی سامانیان شد[۳] این کتاب قول مرجئه بر استثنای ایمان از عمل (قول بلا عمل) را کاملاً تأیید می‌کند.[۴] با این حال تاکید می‌کند که مؤمن موظّف است از حاکم اطاعت و پشتیبانی کند، خواه حاکم عادل باشد خواه جابر؛ باید که در وحدت اُمت اسلامی بکوشد.[۵] مرجئه در شرق بتدریج از یک جنبش اصلاح طلب انقلابی که برای بر چیدن خلافت بنی امیه تلاش می‌کرد، به سازمانی تبدیل شد که رسماً خود را ضامن حمایت از حکومت مستقر می‌دانست.**

۱ـ نرشخی، تاریخ بخارا، به اهتمام مدّرس رضوی، تهران ۱۳۵۱/۱۹۷۲ فهرست

2 . Madelung, *The Sprcad of Maturidism and the Turks*, in *Actas do Iv Congresso de Estudos Arabes e Islamicos,* Leiden 1971,P. 117 Witt n. 30.

*ـ این کتاب تألیف ۲۹۰ هـ ق است و در آن شصت و دو مسأله کلامی از اصول مذهب سنت و جماعت به زبان عربی مطرح شده است. نوح دوّم سامانی دستور داد تا آن را در حدود سال ۳۷۰ هـ ق به فارسی ترجمه کردند ـ م.

۳ـ حکیم سمرقندی، ترجمه السّواد الاعظم، تصحیح، عبدالحّی حبیبی، تهران ۱۳۴۸،ص ۱۹ ـ ۱۷.

۴ـ حکیم سمرقندی، السواد الاعظم، [استانبول ۱۸۸۶/۱۲۰۴] بویژه مسالهٔ ۱،۴۴،۴۸ و ۴۹.

۵ـ السّواد الاعظم، بویژه مسألهٔ ۲،۷ و ۹.

**ـ راجع به مرجئه، علاوه بر مآخذ که مؤلف داده است، می‌توان به مأخذ زیر مراجعه کرد: دکتر محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، ۱۳۶۸، ص ۴۰۱ به بعد.

ظاهر امر نشان می‌دهد که این فرقه نیز از فرصت طلبان غنمیت جوی دوران بوده‌اند و این بساط دنیاداری را از آن جهت علم کرده بودند که به قول مؤلّف «فرهنگ فرق اسلامی» بنی‌امیه «به صورت ظاهر نظم و امنیّت را در بلاد اسلامی بر قرار کرده بود» و بیشتر پیروان مرجئه «طبقات پیشه ور و زارع و اهل شهرها را تشکیل می‌دادند و هرج و مرج و جنگ را موجب اتلاف نفوس و ضررو زیان اموال خود می‌دانستند؛ از این جهت نظم و امنیّت از هر وقت بیشتر مطلوب ایشان بود». به هر حال عقاید و اعمال ایشان «به نفع معاویه و اعقاب او تمام شد. مرجئه وسیله تقویت دستگاه بنی‌امیّه شدند و تا این خاندان روی کار

۴

ریشه های نزاع دربارهٔ خلق قرآن

از اواخر دوران «تفتیش عقاید»* که مأمون، خلیفه عباسی برای دفاع از عقیده‌اش در باره خلق قرآن آن را آغاز کرد، این اصل که قرآن «کلام اللّه و غیر مخلوق» است، همواره یکی از اجزای کاملاً تثبیت یافته عقاید اهل سنّت بود. امّا تفسیر آن همیشه مجادلات بسیاری را در جمع مکتبهای کلامی اهل سنت پدید آورده است. معتزله و برخی از فرقه‌های دیگر از اعتقاد مخالف با این اصل، یعنی از «مخلوق بودن قرآن» پشتیبانی می‌کردند. بدین سان بحث درباره ماهیّت قرآن، یکی از گسترده‌ترین مباحث در کلام اسلامی باقی مانده است.

گرچه این بحثها از دوران «تفتیش عقاید» به بعد در نوشته‌های مذهبی موجود کاملاً ثبت شده و انگیزه‌های اصلی و انشعابهای گوناگون آن در نظامهای کلامی مکاتب گوناگون کاملاً قابل بررسی است، مع الوصف، سکوت منابع روزگار ما و یا اغلب ابهام گزارشهای متأخّرتر، سخت مانع یافتن ریشه‌های این مجادلات و پیشرفت آنها تا دوران «تفتیش عقاید» است. منابع متأخرتر حاوی اطلاعات زیادی نیستند و مشخّصاً از دو دهه یا بیشتر پیش از «تفتیش عقاید» سخن می‌گویند. با دلایل موجّهی استدلال شده است که بیشتر آراء و اندیشه‌هایی که در آثار اصحاب حدیث در قرن ۹/۳، به نام «ردیّه‌های جهمیه» معروف به اوّلین مدعیان خلق قرآن، مورد اعتراض قرار گرفته، متعلّق به برخی از متکلّمین بوده است که در اواخر ربع قرن ۸/۲، یعنی اندکی پیش از دوران «تفتیش عقاید» و پس از آن می‌زیسته‌اند.[۱] بنابراین، آیا

بودند آن فرقه نیز اعتباری داشت ولی همین که بساط دولت اموی برچیده شد، مرجئه هم از اهمیّت و اعتبار افتادند». باید خاطر نشان ساخت که «بعضی از غلاة شیعه مانند مغیرة بن سعید به نقل از سعید بن جبیر از پیامبر ﷺ روایت کردند که فرمود «المرجئة یهود هذه الامة» یعنی مرجئه یهود این امتند. (همانجا) ـ ویراستار.

*ـ نام عمل تفتیش و آزمودن عقیده قضات و شهود و محدّثین در امر محدث و مخلوق بودن یا قدیم و ازلی بودن قرآن به روزگار مأمون عباسی و معتصم و واثق ... دهخدا، فرهنگ. نویسنده همه جا کلمه «محنه» را به کار برده است ـ م.

۱ـ مونتگمری وات، XL Early discussions about the Quran در *MW* شماره ۱۹۵۰، ص ۲۹ به بعد؛

همگانی شدن مناقشات در خصوص ماهیت قرآن حدود اواخر قرن ۸/۲ آغاز شد؟ این تاریخ را، نظر به گزارشهای موثق هر چند ناقصی که در این مجادلات موضع گیریهای خاصی را به فقهای قدیم نسبت می‌دهد، نمی‌توان بسادگی پذیرفت. امّا تقریباً عدم علاقه نسبی به این مباحثات پیش از این دوران، می‌تواند حاکی از آن باشد که این مجادلات در آن هنگام به مرحله جدیدی رسید که بیشتر مناقشات قبلی را نا مربوط نشان داد.

منابع تاریخی معمولاً از جعد بن دِرهَم که در سالهای آخر حکومت هشام (ف ۷۴۳/۱۲۵)، خلیفه اموی، به سبب اعتقادات بدعت آمیز اعدام شد[۱] و از جهم بن صفوان که در سال ۷۴۵/۱۲۸ به سبب شرکت در قیام حارث بن سریج در خراسان به قتل رسید، به عنوان اوّلین مدّعیان خلق قرآن یاد می‌کنند.[۲] ابوسعید دارمی (ف ۸۹۶/۲۸۲) و ابوبکر خلاّل (ف ۹۲۳/۳۱۱) روایتی را با سلسله سندی کامل در باره افکار بدعت آمیز جعد نقل می‌کنند که خالد قصری، والی عراق، جعد را در روز عید قربان به اتّهام آنکه ادّعا می‌کرد «خداوند حضرت ابراهیم علیه‌السلام را خلیل اللّه نخوانده و با حضرت موسی علیه‌السلام نیز سخن نگفته است»[۳]،

ویلفرد مادلونگ، *Der Imam al Qásim ibn Ibráhim* ص ۲۴۱ به بعد.

۱ـ در باره جعد ر.ک.G.Vajda مقاله «ابن درهم»، در دایرة المعارف اسلام، خالد عسلی، جهم بن صفوان و مکانته فی الفکر الاسلامی، بغداد ۱۹۶۵، ص۴۷ به بعد.

۲ـ در باره جهم ر.ک: مونتگمری وات، مقاله «جهم بن صفوان» در دایرة المعارف اسلام؛ عسلی، اثری که ذکر شد. امّا به گفته ابن قتیبه، بیان بن سمعان یکی از شیعیان افراطی، اولین کسی بود که ادّعا کرد قرآن مخلوق است (عیون الاخبار، چاپ دارالکتب، ج ۲ ص ۱۴۸؛ تأویل مختلف الحدیث، قاهره ۱۳۲۶، ص ۸۷). منابع بعدی مانند (کامل ابن اثیر، چاپ تورنبرگ، ج۷ ص ۴۹) برآنند که جهم بن صفوان این آیین را از جعد گرفته و جعد از بیان بن سمعان که او نیز به نوبه خود آن را از طالوت برادر زاده و داماد لبید بن اعصم یهودی که علیه پیامبر سحر و جادو می‌کرد، اخذ کرده است. لبید معتقد بود تورات مخلوق است و طالوت که زندیق بود اوّلین کتاب را در این زمینه به رشته تحریر در آورد. روشن است که این سلسله اسناد در خصوص این بدعت کاملاً جعلی است؛ هیچ یک از منابعی که به تفصیل درباره معتقدات بیان گزارش می‌دهند، اظهار نداشته‌اند که وی قائل به خلق قرآن بوده است. عسلی خاطر نشان می‌کند که نظرات تشبیهی او کاملاً با کلام عقلی منسوب به جعد در تضاد است. (در خصوص بیان، رک. M.G.S.Hodgson مقاله «بیان بن سمعان تمیمی»، در دایرة المعارف اسلام؛ عسلی، جهم بن صفوان و... ص ۴۷ـ ۳۹). احتمالاً گفته ابن قتیبه ناشی از آن است که جعد و بیان با هم مشتبه شده‌اند، زیرا خالد قصری هر دوی آنان را به بدعت گذار اعدام کرده بود.

۳ـ دارمی، الرّد علی الجهمیّة، تصحیح G.Vitestam، ص ۴، ۱۰۰؛ ابوبکر خلاّل، المُسْنَد من مسائل ابی عبداللّه احمد بن حنبل ، نسخه خطی در موزه بریتانیا، بخش شرق شناسی ۲۶۷۵، ص ۱۴۷۷؛ در این نسخه نظم دو عبارت جعد درهم ریخته است. احمد بن حنبل نیز در سلسله راویانی که خلاّل درباره این روایت نقل می‌کند، به چشم می‌خورد. خویشاوندی منسوب به یکی از این روات ادعا کرده که جعد پدر یا پدر بزرگ جهم بن صفوان بوده است.

در ملأ عام به قتل رساند. هر چند این گزارش تقریباً رنگ افسانه دارد و نمی‌توان کاملاً آن را پذیرفت، امّا عبارت بدعت آمیزی که جعد بدان متهم شد، شایسته بررسی بیشتر است. مفهوم و ارتباط آن با اصل خلق قرآن در گزارشهای احمد بن حنبل (ف ۸۵۵/۲۴۱) و یکی از محدّثان به نام خُشیش (ف ۸۶۸/۲۵۳) در باره جهمیّه و پیروانش، بیان شده است. ابن حنبل در «رد برجهمیّه و زنادقه» می‌گوید که جهمیّه بر آنند که خداوند «هرگز سخن نگفته و سخن نمی‌گوید[۱]». آنان بویژه سخن گفتن خداوند با موسی علیه‌السلام را انکار می‌کنند و می‌گویند که ادای کلام مستلزم اعضای جسمانی است و خداوند از اعضای جسمانی منزّه است[۲]؛ کلام فقط از زبان و لب و جوف صادر می‌شود. خداوند «شیئی را آفرید و ازطریق آن خود را آشکار ساخت (کوّنَ شیئً فعَبَّرَ عن نفسه). او صدا را خلق کرده آن را مسموع ساخت»[۳] خُشیش نیز تصدیق می‌کند که جهم سخن گفتن خداوند[۴] و سخن گفتن او با موسی علیه‌السلام را منکر بوده است.[۵] او با نقل از «فرقه‌ای» از جهمیّه ظاهراً این اصل را کاملتر بیان می‌دارد. آنان ادّعا کرده بودند که «خداوند ... سخن نمی‌گوید، قرآن مخلوق است، خداوند با موسی علیه‌السلام سخن نگفت، بلکه هیچ گاه سخن نمی‌گوید، او قول و کلامی را آفرید (خَلَقَ قوْلاً و کلاماً)، قول و کلامش به گوش مخلوقاتی که خود اراده کرده بود (آن را بشنوند)، برخورد کرد، سپس شنونده پس از شنیدن کلام، آن را از جانب خداوند انتقال داد و آن را قول و کلام خواند؛ خداوند از آنچه آنان می‌گویند برتر است»[۶].

به عبارت دیگر، خداوند به لفظ سخن نمی‌گوید، بلکه برای بر قرار کردن ارتباط، آوای کلام را می‌آفریند که می‌تواند شنیده شود. این آوا مجازاً کلام نامیده می‌شود، هر چند کلام حقیقی نیست. به آسانی می‌توان فهمید که چرا در این مورد خاص از موسی علیه‌السلام نام برده می‌شود؛ زیرا موسی علیه‌السلام از نظر قرآن، تنها پیامبری بود که مستقیماً سخن گفتن خداوند را با خود، بدون هیچ گونه واسطه‌ای شنید. در هر حال، این قاعده‌ای کلّی است. «کلام» خداوند به طور عام، از جمله قرآن، مخلوق است و خود آن را به لفظ ادا نکرده است.

انگیزه‌های این مشرب، بویژه در پیوند با نظرات کلّی کلامی جهم و پیروانش روشن است.

۱ـ ابن حنبل، الرّد علی الزنادقه و الجّهمیّه، تصحیح محمّد فهرشقفه ص ۳۲ به بعد.
۲ـ ابن حنبل، الرّد، ص ۳۳. ۳ـ ابن حنبل، الرّد، ص ۶۴.
۴ـ ملطی، التنبیه و الرّد علی اهل الاهواء والبدع، به کوشش S.Dedering ص ۹۵: انکر جهم أنَّ اللّه تعالی یتکلّم.
۵ـ ملطی، ص ۱۰۰: انکر جهم اَنَّ اللّهَ کَلَّم موسی تکلیماً.
۶ـ ملطی، ص ۷۵ به بعد.

خداوند، که از هر جهت با مخلوقاتش تفاوت دارد، با هیچ یک از صفات خاص انسان وصف نمی‌شود. تنها صفاتی که منحصراً به خداوند اختصاص دارند می‌توانند بدرستی او را وصف کنند؛ مثل قادر، خالق، فاعل (از نظر جهم فقط خداوند فاعل است)، ممیت و محیی. کلام یکی از صفات انسان است؛ بعلاوه، کلام به ابزار تکلّم نیاز دارد؛ وجود این ابزار برای خداوند قابل تصوّر نیست. این استدلال اخیر که ابن حنبل صریحاً آن را به جهیمه نسبت می‌دهد، پیشتر توسّط فیلون اسکندرانی* در دفاع از این عقیده‌اش که خداوند هنگام خطاب به موسی علیه‌السلام امّتش امر کرده بود تا صدایی در هوا خلق شود، ایراد شده بود.[۱] در عصر خلیفه هارون الرشید، ابونواس شاعر دربار، این اعتقاد را به صورت هجو به رقیبش ابان لاحیقی نسبت داده بود و او را فردی مانوی تصویر کرده که نجی اللّه نامیده شدن موسی علیه‌السلام را به سخره گرفته است.[۲] بدون تردید جزء اوّل قول منسوب به جعد را که می‌گوید خداوند حضرت ابراهیم علیه‌السلام را خلیل الله نخوانده است، نیز با همین دید باید نگریست. ابن قتیبه، توضیح می‌دهد که جهمیّه ادّعا کرده‌اند خداوند را بزرگتر از آن می‌دانند که با هر یک از مخلوقاتش باب دوستی بگشاید. آنان به تفسیر کلمهٔ خلیل در قرآن پرداخته می‌گویند خلیل در آیه (و اتّخَذَ اللّهُ ابراهیمَ خلیلاً**) به معنای نیازمند است که از خَلّة (نیاز داشتن) مشتق شده، نه به معنای دوست که از خُلّة (دوستی) گرفته شده است.[۳] بدین سان، اندیشه‌های جهمیّه درباره خلق قرآن، اعتراض بود بر مفهوم انسان انگاری خدا و شخصیّت انسانی دادن به او، که حدیث گرایان سنی بر آن رفته بودند.

عکس العمل اصحاب حدیث، همچنین مؤیّد آن بود که آموزه‌های جهمیّه مستلزم انکار

---

*ـ فیلون اسکندرانی که در اواخر قرن اول پیش از میلاد و اوایل قرن اوّل پس از میلاد می‌زیست، فیلسوف یونانی یهودی اهل اسکندریه بود که به «افلاطون یهود» شهرت یافت. وی در مقام فیلسوف بر آن شد تا فلسفه دین را که از مطالعه و بررسی افکار افلاطون، ارسطو و فیلسونان یونان به دست می‌آید، با آموزه‌های اسفار پنجگانه یونان منطبق سازد. ترجمه از کتاب *Webster's Biographical*-1980. ـ م.

۱ ـ رک: *De decalogo*, ed.V.Nikiprowetzky, Sections 32f.

۲ـ ابونواس، دیوان، بیروت ۱۳۸۲/۱۹۶۲، ص ٦٦٠؛ ر.ک.

G.Vajda «Les zindigs en pays d'Islam au debut de la periode abbaside» in *RSO* XVII (1938),p 208.

**ـ سوره ۴، آیه ۱۲۵.

۳ـ ابن قتیبه، تاویل مختلف الحدیث، ص ۸۳؛ ابن قتیبه، الاختلاف فی اللفظ و الرفد علی الجهمیّه و المُشَبّهه، به کوشش م. زکوثری، ص ۴۰. ر.ک. گلدزیهر،

«Die Gottesliebe in der islamischen theologie» *Islam* IX (1919), pp. 154 ff.

حقیقت کلام خداوند است. گفته‌های متقدّم‌تر و مخالف با اصل خلق قرآن، همواره تـایید می‌کنند که قرآن کلام خداست. از نمونه‌های مشخّص آن می‌توان گفته‌های منسوب به یزیدبن هارون واسط، محدّث عراقی (ف ۲۰۵یا۲۰۶ / ۸۲۲ ـ۸۲۰) را ذکر کـرد: «قـرآن کـلام خداوند است. نفرین خدا به جهم و بر کسی که سخنان وی را بر زبان آورد!»[۱]. دارمی نیز از یحیی بن یحیی تمیمی نیشابوری محدّث (ف ۲۲۶/ ۸۴۰) این قول را نقل می‌کند: «قرآن کلام خداوند است، هر که به آن شک کند یا مدّعی شود که قرآن مـخلوق است، کـافر است[۲]». «ردّیه‌های بر جهیمه» فصلهای بلندی را به این استدلال اختصاص داده است که خداوند کلامی دارد که در واقع با آن سخن می‌گوید، در حقیقت با موسی علیه‌السلام نیز صحبت کرده است و قرآن کلام خداوند است.[۳] پافشاری اصحاب حدیث بر سخن گفتن واقعی خداوند، جزئی از دفاع کلّی آنان از نظریه تشبیه خداوند به انسان را تشکیل می‌دهد. این امر از مفادّ مطالبی که در «ردیه‌های بر جهمیه» نوشته شده است، آشکار می‌شود. در این مکتوبات تصدیق می‌شود که خداوند را عیناً می‌توان دید؛ خداوند دست و صورت و چشم دارد؛ بر تخت خود که بر فراز آسمانهاست می‌نشیند و گهگاه به آسمانهای زیرین فرود می‌آید. اصحاب حدیث نسبت به اعتقاد جهمیّه بر «تعطیل» ، یعنی عدم توصیف خداوند به معنی مجرد آن در کتاب و سنت،[۴] اعتراض کردند که به گفته مونتگمری وات به «تصوّری انتزاعی، بی پـرده و نـامشخّص از

۱ـ الخلاّل، المُسند، ص ۱۴۷۷.

۲ـ دارمی، الرّد، ص ۹۸؛ دارمی، النقض علی بشر المریسی، تصحیح م، ح، الفیقی، ص ۱۲۴.

۳ـ ابن حنبل، الرّد، ص ۵۱ ـ ۴۸؛ خشیش در ملطی ص ۹۷ـ ۹۵، ۱۰۰ به بعد؛ دارمی، الرّد، ص ۸۵ ـ ۷۱؛ ابن خُزیمه، التوحید و اثبات صفات الربّ، تصحیح محمّد خلیل هراس، ص ۱۵۹ـ ۱۴۹، ۱۴۴ـ ۱۳۶. حتی در اعتقادنامه‌ای منسوب به ابن حنبل از قول وی چنین آمده است که «خداوند وسیلهٔ دهانش با موسی سخن گفته است». (ابن ابی یعلاء، طبقات الحنابله، به اهتمام، م، ح، الفیقی، ج ۱ ص ۲۹). مع الوصف، ابن حنبل در کتاب الرّد علی الزنادقه و الجهمیّه ص ۶۵ به بعد)، چنین استدلال می‌کند که کلام ضرورتاً به ابزارهای خاص نیاز ندارد؛ زیرا بر طبق سوره ۴۱ آیه ۱۱ قرآن خداوند آسمانها و زمین را به سخن گـفتن آورده است؛ او می‌افزاید که خداوند بنابر اراده خویش سخن گفته است، بدون آن که از طریق حرف، لبها و زبان کلام خود را بیان کند. (من غیر أن یَذکر، شاید بتوان آن را چنین خواند: من غیر أن نَذکُر)؛ ابن خُـزیمه، التوحید و اثبات صفات الربّ، تصحیح محمّد خلیل هراس، ص ۱۴۹

۴ـ ابن حنبل ادعّا می‌کند که آیه «لیس کمثله شئ، چیزی مانند او نیست، سوره ۴۲ آیه ۱۲) از آیات متشابه قرآن است که معنای آن را نباید تعمیم داد، چنانکه جهمیه آن را تعمیم دادند؛ تفسیر آن بدان معناکه خداوند شبیه به هیچ چیزی نیست، به گونه‌ای که جهمیّه تفسیر می‌کند، مستلزم انکار وجود خـداونـد است؛ زیـرا «چیزی که مانند هیچ یک از اشیا نباشد، هیچ است». الرّد، ص ۳۱ به بعد.

خداوند منتهی می‌شود و وجدان دینی را از بسیاری از ارزشهایش تهی می‌سازد».[۱]

مع الوصف، مجادله در خصوص قرآن پیش از دوران «تفتیش عقاید» منحصراً پیرامون موضوع خلق در برابر قدیم بودن کلام نبود؛ بلکه منابع شیعه و سنّی در روایت منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام (شهادت ۷۶۵/۱۴۸) پیشوای شیعیان، شکل دیگر از آن را نیز نقل کرده‌اند. دارمی با ذکر سلسله‌ای از روات می‌گوید که از امام جعفر صادق علیه‌السلام سؤال شد: «آیا قرآن خالق است یا مخلوق؟» آن حضرت پاسخ داد: «قرآن نه خالق است و نه مخلوق، بلکه کلام خداست[۲]». سؤال مزبور آشکارا برپایه این اعتقاد پذیرفته شدهٔ معمول بود که هر چیزی به استثنای خداوند مخلوق است. در آن هنگام چنین استدلال شد که اگر قرآن همان خداوند نباشد، باید مخلوق باشد. این استدلال نیز در «ردیّه‌های جهمیه» نقل و ابطال شده است[۳]

به هر حال اگر، گزارش ابوهلال عسکری (ف ۱۰۰۴/۳۹۵) را موثّق بدانیم، ابوحنیفه (ف ۷۶۷/۱۵۰) این استدلال را پذیرفته است. به گفته ابوهلال عسکری، ابوحنیفه مخلوق بودن قرآن را تعلیم داده و چنین استدلال کرده است که «قرآن مخلوق است، زیرا وقتی کسی می‌گوید «سوگند به قرآن که این کار را انجام نخواهم داد»، به چیزی غیر از خدا سوگند یاد کرده است و هر چه غیر از خدا باشد مخلوق است». ابو هلال سپس توضیح می‌دهد که «ابوحنیفه این موضوع را تنها از روش خاص خود در فقه استنباط کرده و مطابق با مسلک فقهی‌اش پاسخ داده است[۴]». ظاهراً ابوحنیفه بر این اساس سوگند خوردن به نام قرآن را معتبر نمی‌داند و این، مشرب خاص مکتب ابوحنیفه باقی ماند که با مشرب مکاتب فقهی دیگر اهل سنّت موافقت ندارد.[۵]

تقریباً بسیاری تأیید کرده‌اند که ابوحنیفه در تعالیم خود قائل به مخلوق بودن قرآن بوده است؛ اما بعضی از منابع دیگر آن را سخت مردود دانسته‌اند. اشعری در کتاب‌الابانه«اش» به نقل خبرهایی از منابع اصحاب حدیث کوفی می‌پردازد که ابوحنیفه را به بدعت‌گذاری متهم می‌کنند. به استناد یکی از این اخبار، سفیان ثوری یکی از رقبای سر سخت ابوحنیفه از حماد

۱ـ رک: *WM*, LX 31 ۲ـ دارمی، الرّد، ص ۸۸؛ النّقد، ص ۱۱۶.

۳ـ ابن حنبل، الرّد؛ دارمی، النّقد، ص ۱۱۲ به بعد.

۴ـ ابوهلال عسکری، الاوائل، S.PINES آن را نقل کرده است.

Beiträge Zur islamischen Atomenlehre , pp. 129 f.

۵ـ رک: محمد نجیب مطیعی، التکملة الثانیه به النواوی، المجموعه انتشار زکریا علی یوسف ۱۶ ص ۴۹۶ به بعد؛ Pines، *Beitrge* ص ۱۹۲ شماره ۲. حنفیهایی که قرآن را مخلوق نمی‌دانستند، اعتبار سوگند خوردن به آن را به سبب این که بر خلاف سنت جاری است، رد می‌کردند.

بن ابی سلیمان (ف ۱۲۰/۷۳۸)، از محدّثان کوفی و استاد ابوحنیفه، نقل کرده که به او گفته است: «ابوحنیفه مشرک را خبر کن که من او را ترک کرده‌ام»*. سفیان ثوری می‌افزاید که محمد بن سلیمان بدین سبب این سخن را گفت که ابوحنیفه قائل به مخلوق بودن قرآن بود. اخبار دیگری در کتابت الابانه وجود دارد که می‌گوید ابن ابی لیلا قاضی کوفه، ابوحنیفه را مجبور کرد عقاید بدعت آمیز خود را علناً انکار کند؛ امّا وی عقاید خود را همچنان حفظ کرد. دیگری از ابویوسف شاگرد ابوحنیفه رسیده است که می‌گوید: «من مدّت دو ماه با ابوحنیفه بحث کردم تا بالاخره اعتقاد به مخلوق بودن قرآن را رها کرد[۱]».

بخاری محدّث معروف نیز گزارش سفیان ثوری را پیش از اشعری در کتابش خلق الافعال نقل کرده است.[۲] با این حال، بخاری ترجیح می‌دهد که از ابوحنیفه نام نبرد بلکه به جای آن می‌گوید ابوفلان. احمد بن حنبل و به طور کلی راویان حنبلی، در خصوص نقش ابوحنیفه در این مجادلات سکوت اختیار کرده‌اند. ظاهراً برای متّهم ساختن شخصیّت برجسته‌ای همچون ابوحنیفه به ارتداد که پس از دوران «تفتیش عقاید» بسیار مهم به شمار می‌آمد، با احتیاط سخن گفته می‌شد. با این حال ابن‌قتیبه به این امر اشاره‌ای می‌کند و ابوحنیفه جهم را از اوّلین کسانی می‌نامد که در باره قرآن سخن گفته‌اند.[۳] از کلام دارمی‌نیز بوی اتهام ارتداد ابوحنیفه استشمام می‌شود: دارمی نام ابوحنیفه را در شمار افرادی می‌آورد که خود با مسلک آنها مخالف است، عمل آنان را تکذیب می‌کند و با نظر آنان مبنی بر مخلوق بودن قرآن مخالفت می‌ورزد.[۴]

این گزارشها و کنایه‌ها خصوصاً با عنایت به تلاشهای آشکاری که به منظور مردود دانستن

---

*ـ در حدیث اصطلاح است، کنایت از آن که قول او دیگر قابل قبول نیست ـ م.

۱ـ اشعری، الابانه، حیدرآباد ۱۹۴۸، ص ۲۹ به. حسن بن احمد نعمانی در پانوشتی بر متن کتاب مزبور و نیز محمد عنایت حیدر آبادی در دو ضمیمه مفصل صحّت این گزارشها را مورد تردید قرار داده‌اند.

۲ـ رک، الضمیمة الثانیه‌لکتاب الابانه ، ص ۲۹ و پاورقی م.ز. کوثری در ابن قتیبه الاختلاف فی اللفظ، ص ۶۰.

۳ـ الاختلاف فی اللفظ ، ص ۵۶. شیخ محمد زاهد کوثری، مصحّح حنفی در پانوشتی مبسوط تلاش می‌کند ثابت کند که ابوحنیفه تعلیم داده است که قرآن غیر مخلوق است و گزارشهای خلاف آن جز افترا نیست.

۴ـ از مفاد این عبارت روشن می‌شود که طرف مخالف باید در تأیید نظریه خود آیین ابوحنیفه را ذکر کرده باشد. مشخّص است که دارمی در رد مفصّل آرای مخالفان از ذکر این آیین خود داری ورزیده است. مع‌ذلک، ابوزرعه دمشقی (ف ۲۸۱/۸۹۴) محدّث سوری، که در حدیث جانب اوزاعی و ابن حنبل را دارد بی آن که تردیدی به خود راه دهد خبری را نقل می‌کند که طی آن، ابوحنیفه متهم شده است به این که نخستین کسی بوده که قرآن را مخلوق خوانده است.

آنها به عمل آمده است، چندان رواج یافته‌اند که نمی‌توان کاملاً آنها را بی اساس دانست. از سوی دیگر روشن است که ابوحنیفه اعتقاد جهمیه به عذاب قبر را که مورد تایید سنّت بود، صریحاً مردود دانست[۱] و نیز با تصوّر انتزاعی جهمیّه از خداوند مخالفت ورزید.[۲] به سادگی نمی‌توان پذیرفت که ابوحنیفه این اصل اعتقادی جهم را که خداوند در واقع سخن نمی‌گوید بلکه آوای کلام را می‌آفریند، پذیرفته باشد. تفسیر عسکری در بارهٔ دیدگاه ابوحنیفه احتمالاً درست است. همچنین حدیث منسوب به عبدالله بن مسعود صحابی با این مضمون که «هر کس به قرآن سوگند یادکند، به همه آیات آن سوگند[۳] یادکرده است»، حاکی از آن است که اعتبار سوگند خوردن به قرآن در کوفه در این دوران مورد بحث بوده است. این قول اعتبار سوگند خوردن به قرآن را صراحتاً تأیید می‌کند. چنانچه معروف است مکتب محدّثان کوفی در مخالفت با آیین ابوحنیفه متمایل بود به احادیث متعارض که منسوب به ابن مسعود است.از سوی دیگر ابوحنیفه مشرب خود را در خصوص قرآن بر این دیدگاه استوار ساخته بود که قرآن «غیر از خداست»؛ قرآن مانند هر شئی مادی محسوس در جهان، مخلوق است.[۴]

امام جعفر صادق علیه‌السلام این استدلال را مورد تعرّض قرار می‌دهد و به انگیزه مخالفتش با آن هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. قول منسوب به عمر بن دینار مکّی (ف ۱۲۵یا۱۲۶/۷۳۳یا۷۳۴)

۱ـ رک: A.J.Wensinck, the *Muslim Greed* pp 117 ff.

۲ـ رک: Wensinck, *Muslim Creed*, pp. 115 f.

۳ـ من حَلف بالقرآن فعَلیه بِکلّ آیاتٍ یمینٌ. این حدیث را ابوبکر بیهقی در کتاب السنن الکبری، ج ۱۰ ص ۴۳ نقل کرده است. ابن تیمیه مجموعة الرسائل و المسائل ، به کوشش محمد راشد رضا، ج ۳، ص ۱۳۳ نیز آن را نقل کرده است. ابن تیمیه می‌گوید این حدیث از ابن مسعود ثابت و معتبر است. به گفته مطیعی (النواوی، ۱۶، ص ۴۹۷)، ابن حنبل آیین خود را در اعتبار سوگند خوردن به قرآن بر پایه حدیث ابن مسعود گذاشته است. بیهقی اقوال مشابهی را نقل کرده است. که با اسناد مرسل به استناد حسن بصری و مجاهد و با سلسله سندی کامل که آنها را ضعیف می‌داند، به خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم نسبت داده شده است.

۴ـ ابن حنبل به بحث در بارهٔ یکی ز استدلالهای «جهمیه» می‌پردازد که مبتنی بر این آیه قرآن است: «الّذی خَلَق السمواتِ والارضَ و مابَینَهُما فی ستة اَیّام ... سوره ۲۵ آیه ۵۹» و سپس می‌گوید قرآن چه در آسمان باشد و چه در زمین و چه در میان آنها، باید مخلوق باشد. (الرّد، ص ۵۹). ظاهراً استدلال ابوحنیفه در یکی از مکاتب علمای حنفی محفوظ باقی ماند؛ معروفترین آنان محمدبن شجاع ثلجی (متوفّای ۲۶۵ یا ۲۶۶/ ۸۰ـ۸۹۷) بود که ادعّا می‌شود بر ابویوسف تقدّم داشته است.او از مخلوق یا غیر مخلوق خواندن قرآن خود داری کرد، بلکه آن را محدث دانست. (رک، اشعری، مقالات اسلامیین، به اهتمام، ریتر، ص ۵۸۳). دارمی از یکی از پیروان ثلجی که به رد کتابش می‌پردازد نقل می‌کند که گفته است: «هر که بگوید قرآن خداست، کافر، و هر که بگوید قرآن غیر خداست، بر حق رفته است؛ اما هر که بگوید قرآن غیر مخلوق است نادان است و مرتکب اهانت شده است». دارمی در مقابل پاسخ می‌دهد «خطاست که گفته شود قرآن خدا و یا غیر خداست». (النقد، ص ۱۱۲ به بعد).

که سفیان بن عُیینه (ف ۱۹۸/۴-۸۱۳) محدّث مکی و کوفی الاصل آن را نقل می‌کند از صراحت بیشتری برخوردار است؛ این قول با این مضمون بیان می‌شود: «من طی هفتاد سال اصحاب پیامبر ﷺ و کسانی را که پس از آنان آمده‌اند درک کرده‌ام که می‌گویند:، خداوند خالق وهمه‌چیزغیراومخلوق‌است، قرآن کلام خداوند است؛ از او صادر شده و به او باز می‌گردد[1]». ظاهراً مراد از این قول بیان این عقیده است که قرآن از همه مخلوقاتش به خداوند نزدیکتر است. خلقت از دیدگاه اصحاب حدیث، هر چند در همه جوانب فعل خداوند تحت اراده مستقیم اوست، امّا اساساً از او جدا و متمایز است.[2] وانگهی، قرآن مبیّن ذات خداست، خدایی که هستی از اوست و به سوی او باز خواهد گشت. در این جا کلام خداوند به معنای کلمه‌ای که با آن سخن گفته شده درک نشده است؛ بلکه به معنای لوگوس* الهی در سنت مسیحی و یونانی است.

دانشمندان غرب اغلب مجادله در خصوص ماهیّت قرآن را عمدتاً با مسأله حدوث در مقابل قِدَم مرتبط دانسته‌اند. هر چند این دیدگاه به طور کلی در مورد بحثهای پس از دوران

۱ـ دارمی، الرّد، ص ۸۸؛ النّقد، ص ۱۱۶ به بعد؛ ابن تیمیّه، مجموعه ج ۳ ص ۱۳۳ به بعد. بخاری نیز این حدیث را با کمی اضافه در خلق الافعال نقل کرده است: «سفیان بن عُینیه گفت: من مدّت هفتاد سال شیوخ خود را که از جمله آنان عمر بن دینار بوده است درک کرده‌ام،...» (سیوطی، اللئالی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه، قاهره، بدون تاریخ، ج ۱، ص ۵۸ به بعد). ابن تیمیه می‌گوید که در نسخه دیگری «غیر مخلوق» نیز پس از «کلام خدا» بدان افزوده شده است. ظاهراً، این نسخه یکی از نسخه‌های بعدی است که قاعده معمول و مرسوم پس از دوران «تفتیش عقاید» بدان افزوده می‌شود.

۲ـ مشرب اصحاب حدیث در این خصوص پیوسته تأکید می‌کند که خداوند از مخلوقاتش جداست، در حالی که قرآن‌ازخداوند جدانیست.رک،به قول‌ابو ولید طیالیسی،محدّث(ف ۲۲۷/۲-۸۴۱)«قرآن‌کلام خداوند است واز اوجدانیست»(ابو داوود سجستانی،مسائل الامام‌احمد،به‌اهتمام‌محمّدبهجت‌البیطار،ص ۲۶۶).

*ـ کلمه، معادل ناقصی است برای لوگوس (Logos) لوگوس در یونانی به معنی عقل و به معنی کلمه که مبیّن عقل است استعمال شده است و معادلی برای آن در زبانهای دیگر یافت نمی‌شود. لوگوس هم در فلسفه یونانی و هم در الهیات یهودی مدرسه‌ی اسکندریه و هم در مسیحیت استعمال شده است. در انجیل یوحنا، لوگوس از معنی عقل به معنی «کلمه» تغییر جهت می‌دهد. در آغاز انجیل یوحنا آمده است که «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود، همه چیز به واسطه‌ی او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت». بنابر این در مسیحیت لوگوس یا کلمه شخص است و شخص است که شکاف میان خدا و انسان به وسیله او پر می‌شود. کلمه متجسّد می‌شود و به میان بشر می‌آید. کلمه الهی خلاّق نجات بخش با شخص عیسی ﷺ یکی می‌شود و مسیح موعود یهود می‌گردد. با این مقدمات است که کلمه یا لوگوس سرانجام در فلسفه و کلام مسیحی به عنوان اصل دوم تثلیث و اقنوم دوّم از اقانیم ثلاثه شناخته می‌شود. مصاحب، غلامحسین دایرة المعارف فارسی .Logos را معادل «عقل کلی ساکن در جهان» نیز آورده‌اند. نیکلسون در شرح مثنوی آن را برابر حقیقت یا نور محمدیه هم گذاشته است ـ م.

تفتیش عقاید» صادق است، دورانی که اساساً مخلوق به معنای حادث و غیر مخلوق به معنای قدیم فهمیده می‌شد، اما برخلاف آنچه اظهار شده است گویا در خصوص منازعات اولیّه صادق نیست. بدون تردید، اظهارات جهمیّه که قرآن مخلوق است، از حدوث آن حکایت می‌کند؛ امّا مخالفان حدیث‌گرا از این جنبه به ردّ آن نپرداختند. در واقع تأیید این عقیده که قرآن مخلوق نیست بلکه کلام خداوند است و او براستی بدان سخن گفته اشاره‌ای ضمنی است به حدوث آن. احتمالاً مباحثی را که امام جعفر صادق علیه السلام و ابوحنیفه مطرح می‌کردند، با موضوع حدوث در مقابل قِدَم پیوند نزدیکتری دارد. اما منکران خلق قرآن در این مباحث نیز از اظهار نظر قطعی و روشن در باره قِدَم قرآن سر باز زدند. این اصل که قرآن، به رغم شباهتش با لوگوس مسیحیت «از خداوند صادر شده است» به موضوع حدوث در مقابل قِدَم ارتباط ندارد. همچنین می‌توان روایت متداول دیگری از آن حدیث را که می‌گوید: «قرآن از خداوند آغاز (بَدَأ) شده است»[1]، برای اثبات حدوث قرآن دلیل آورد.

یکی از علمای متأخّر حنبلی به نام تقی الدین ابن تیمیّه (ف ۱۳۲۸/۷۲۸) که اطلاعات وسیع فوق العاده‌ای در مباحث اعتقادی جامعه نخستین اسلامی داشت، اکیداً بر آن بود که انکار خلق قرآن توسّط اوّلین علمای اهل حدیث به مفهوم قدم آن نبوده است. این تیمیه که خود اصل قدیم بودن قرآن حنبلیان را رد می‌کند، می‌گوید که هیچ یک از اسلاف صالح قائل به خلق قرآن نبوده‌اند، همان طور که هیچ یک از آنان هرگز از قدیم آن سخن نگفته‌اند. اصحاب، تابعین و چهار امام مکاتب فقهی اهل سنّت و دیگران همواره اظهار داشته‌اند که قرآن کلام خداست. هنگامی که مدّعیان خلق قرآن ظاهر شدند «آنها در پاسخ به این گروه گفتند که قرآن مخلوق نیست». مقصود مدّعیان خلق قرآن که اوّلین آنها جعد بن درهم و جهم

۱ـ ابن تیمیه متن کامل این روایت از حدیث ابن عیینه را نقل کرده است (مجموعه ج۳، ص ۱۳۳ به بعد). ابن حنبل نیز این جمله را که «قرآن از او شروع شده و به او باز می‌گردد» به کار برده است. (ابن ابی یعلاء، طبقات، ج۱ ص ۳۱۳ ـ ۳۹۸). در اعتقادنامه‌ای به سفیان ثوری هم نسبت داده شده است. (ذهبی، تذکرة الحفّاظ، ج ۱ ص ۱۹۳). ابن تیمیه، پیوسته آن را مبیّن معتقدات سَلَف ذکر می‌کند. ونسینک هنگام بحث در خصوص تشابه کلمة اللّه مسیحیّت موافق بیان یوحنای دمشقی با اعتقاد اسلامی غیر مخلوق بودن قرآن، عبارت «القرآنُ کلامُ اللّهِ منه بَدَأَ» را از اعتقادنامهٔ طحاوی نقل می‌کند و می‌گوید این اعتقاد با سخن یوحنای دمشقی درباره صدور ابن از اب کاملاً موافق است (*Muslim Creed,* P.150) با این حال، وقتی بحث یوحنای دمشقی را (*De Fide Or thodoxa*,I, 8) با حدیث ابن عُیَیْنَه مقایسه کنیم می‌بنیم که فقدان همه صفات عاری از زمان که یوحنا بر کلام الله می‌نهد با این روایت دوم چندان موافق نیست. به هر حال، روشن است که بحث خاسته از عبارت ابن عُیَیْنَه بیش از منازعه در بارهٔ مشرب جعد و جهم راه را برای مشرب قائل به همزمانی ازلی قرآن و خدا باز کرد.

بن صفوان بودند، آن بود که خداوند قرآن را در غیر خود خلق کرده است (خلقه فی غیره). پیشینیان صالح همین مدّعا را انکار کردند و اظهار داشتند که «قرآن از او آغاز شده و به او باز می‌گردد». سپس ابن تیمیه می‌گوید اوّلین کسی که از مدّعیان قِدَم قرآن شناخته شده عبدالله بن سعید کلاّب [۱] (ف ۸۵۴/۲۴۰) پیشگام اشعری در تنظیم کلام ضد معتزلی است.

از سوی دیگر، فقهای قدیم صرفاً اصرار می‌ورزیدند که قرآن در حقیقت کلام خداوند است و منکر خلق آن بودند، بی آنکه افکار خود را به اصلی مثبت مبدّل سازند که مؤیّد قِدَم آن باشد. با بررسی دقیق منابع آشکار می‌شود که دیدگاه ابن تیمیّه به طور کلی مورد تایید قرار گرفته است. بدیهی است که پیش از دوران «تفتیش عقاید» در غیر مخلوق خواندن صریح قرآن احتیاط زیادی به عمل می‌آمد. اقوال معتبر عموماً تصدیق می‌کنند که قرآن کلام خداوند است؛ سپس کسانی را که مدعی خلق آن هستند محکوم می‌کنند و یا انکار خلق آن را به شکل «ولیس بمخلوق» که نسبت به عبارت «غیر مخلوق» بار مثبت کمتری دارد، بیان می‌دارند.[۲] عدم اشاره به لوح محفوظ وُامّ الکتاب که به شهادت خود قرآن محفوظ هستند، در مباحث نخستین مربوط به قرآن قابل اهمیّت است. این مفاهیم که قرآن، خود، آنها را تصدیق می‌کند برای اثبات قدم آن کاملاً مناسب است. ونسینک اظهار داشته است که مفهوم قدم قرآن احتمالاً با مطرح شدن کلی لوح محفوظ مورد تأیید قرار گرفته است.[۳] در هر حال، مشرب اصحاب حدیث پیش از دوران «تفتیش عقاید» بیشتر بر این پایه استوار بود که قرآن کلام و سخن خداوند است؛ از این رو به سبق آن در لوح محفوظ توجّهی نداشت.[۴] ابن تیمیه در حقیقت با این دیدگاه که جبرئیل فرشته قرآن را از لوح محفوظ برداشته است به عنوان متأخّرترین مشرب که هیچ یک از پیشینیان صالح [۵] بدان نرفته‌اند، مخالفت می‌ورزد و می‌گوید جبرئیل صدای قرآن را که خداوند بدان سخن گفت، شنید.[۶] یکی از احادیث منسوب

۱ـ ابن تیمیّه ، مجموعه، ج ۳، ص ۲۰. ابن تیمیّه این مفاهیم را در بسیاری از عبارات متونی که راشد رضا در مجموعه ج ۳ منتشر کرده، توضیح داده است.

۲ـ نگاه کنید به نقل قولهای ابوداوود، در مسائل، ص ۲۶۳، ۲۶۵ به بعد.

۳ـ *Muslim Creed* ص ۱۵۱؛ همچنین صفحات ۷۷ به بعد.

۴ـ خُشَیْش حدیثی را که منسوب به ابن عباس است، صرفاً ناظر بر این که خداوند دارای کلام است نقل می‌کند: «خداوند لوح محفوظی را از مروارید سفید خلق کرد که جلد آن یاقوت، کلامش حقیقت و کلماتش نور است» (الملطی، ص ۹۷). چون لوح محفوظ در این حدیث مخلوق خوانده می‌شود، دلیل مناسبی برای سابق بودن قرآن نبوده است. در حقیقت خُشیش هیچ جا از سابق بودن قرآن سخن نمی‌گوید.

۵ـ مجموعه ، ۳، ص ۲۵.

۶ـ نگاه کنید به گفته‌های ابوحامد اسفراینی شافعی (ف ۱۰۱۶/۴۰۶) از ابن تیمیّه (مجموعه ۳ ص ۲۳ «...

به ابن عباس در تفسیر سوره ۳۴ آیه ۲۳ که به طور گسترده‌ای نقل شده، صدایی را که فرشتگان می‌شنوند به غرّشی تفسیر می‌کند که چون زنجیری آهنین بر صخره‌ای اصابت می‌کند، آنان را به وحشت می‌اندازد. به گفته قرآن، هنگامی که وحشت از دلهایشان بیرون می‌رود، از یکدیگر می‌پرسند: پروردگارت چه گفت؟ پاسخ می‌دهند: «حق را، او بزرگ و متعالی است». این آیه قرآنی در حالی که آشکارا از رویدادی در روز قیامت حکایت دارد، این حدیث آن را به معنای سخن گفتن قدیم خداوند به صورت وحی توجیه می‌کند. برخی از تفاسیر برآنند که جبرئیل مورد خطاب قرار گرفته است.[۱] طبری در تفسیر خود در دو جا از ابن عباس نقل می‌کند که گفته است این آیه بخصوص به وحی قرآن اشاره می‌کند[۲]. احمد بن حنبل نیز در «ردّ بر زنادقه و جهمیّه» این حدیث را غیر مستقیم نقل می‌کند و آن را به وحی قرآن نسبت می‌دهد. او وحشت فرشتگان را از آن رو می‌داند که آنان در فاصله بین ظهور مسیح علیه‌السلام و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله مدتها صدای وحی را نشنیده بودند.[۳]

از سوی دیگر، ابن خزیمه حدیث واحدی نقل می‌کند که حاکی از قدم دست کم بخشهایی از قرآن است. بنابر این حدیث پیامبر فرموده است: «خداوند هزاران سال پیش از خلق آدم سوره طه و یاسین را تلاوت کرده بود؛ هنگامی که فرشتگان صدای قرآن را شنیدند، گفتند: خوشا به حال ملّتی که این کلام بر او نازل شود، خوشا به حال سینه‌هایی که آن را حمل کنند و خوشا به حال زبانهایی که آن را بیان دارند».[۴] ابن حنبل و مجموعه احادیثی که از اعتبار بیشتری بر خوردارند، هیچ یک این حدیث را نقل نکرده‌اند. ابن عادی که از خبرگان علم حدیث است، این حدیث را حدیثی مُنکردانسته و ابن حیان و ابن جوزی آن را موضوع می‌دانند، امّا محدّثان دیگر این گونه ارزیابی را بسیار تند دانسته‌اند.[۵]

القرآنُ حَمَله جبریلُ مسموعاً من اللّه ...»).

۱ـ این حدیث در چند منبع نقل شده است؛ ابن خزیمه در التوحید، ص۱۴۵ به بعد، و طبری در تفسیر بر آیه مزبور، جامع البیان، ۲۲ ص ۵۴ به بعد، و نیز در کتب قدیم حدیث آن را نقل کرده‌اند و روایتی از آن منسوب به شخص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است و به استناد ابن مسعود نقل شده است. هر چند که این حدیث صرفاً حدیثی کوفی است، مع ذلک احادیث دیگری نیز وجود دارد که همین عقیده را بازبانی مشابه و سلسله سندی غیر کوفی نقل می‌کنند (ابن خزیمه، ص۱۴۴ به بعد، و ۱۴۷). احتمالاً این احادیث پس از آن حدیث کوفی تنظیم شده‌اند.

۲ـ طبری، جامع البیان، ۲۲، ص ۵۵.

۳ـ ابن حنبل، الرّد، ص ۵۱.

۴ـ ابن خزیمه، التّوحید، ص ۱۶۶.

۵ـ ابن جوزی، کتاب الموضوعات، تصحیح عبدالرحمان محمد عثمان، ج ۱ ص ۱۰۹ به بعد؛ سیوطی، اللئالی، ج ۱ ص ۱۰. محدّث مدنی، ابراهیم بن مهاجر که در نیمه اول قرن ۸/۲ شهرت داشت به جاعل حدیث مظنون بود.

بدین سان، ابن تیمیّه در این ادّعایش که مراد سلف صالح از انکار خلق قرآن تأیید قدم آن نبوده، ظاهراً بر حق رفته است. امّا هنگامی که وی عبدالله بن کُلاّب را به عنوان اوّلین کسی که قرآن را قدیم خوانده است، ملامت می‌کند، از طریق حق بسیار دور می‌شود. ابن کلاّب بر آن بود که نباید صفات خداوند را با صفات اضافه وصف کرد؛ با این حال او نمی‌گوید که صفات خداوند یا حادث و یا قدیمند، بلکه می‌گوید خداوند ازلاً با آنها بوده است.[۱] وانگهی، اگر مشرب ابن کلاّب صرفاً مستلزم قدم قرآن به عنوان کلام خداوند باشد، پاره‌ای از استدلالهای احمد بن حنبل که ابن تیمیه او را از جمله سلف صالح می‌داند، نیز مستلزم قدم قرآن به عنوان کلام خداوند است. ابن حنبل در بحثهایش در طول «دوران تفتیش عقاید» و در نامه‌ای به خلیفه متوکّل تصدیق می‌کند که قرآن جزئی از علم خداوند است و از این رو مخلوق نیست.[۲] او در «ردی بر زنادقه و جهمیّه» بر آن است که اسم اللّه در قرآن غیر مخلوق است، زیرا مخلوق بودن آن مستلزم جهل ذاتی خداوند است.[۳] بدون تردید این مباحث از قدم قرآن حکایت دارند. لذا تردیدی وجود ندارد که بیشتر به سبب نفوذ ابن حنبل بود و نه ابن کلاّب که از آن پس موضوع قدم قرآن یکی از اصول عقاید اعتقادی اکثریّت مسلمانان اهل سنت شد.

پدید آمدن این عامل جدید در مشرب اصحاب حدیث در خصوص قرآن احتمالاً معلول تغییراتی بود که در دهه‌های پیش از «تفتیش عقاید» در اجتماجات مخالفانشان صورت گرفت. معتزله و مدّعیان دیگر خلق قرآن، بر خلاف جهمیّه منکر آن نبودند که خداوند در واقع سخن گفته است و تصدیق می‌کردند که قرآن در حقیقت کلام خداست.[۴] از نظر آنها، این امر حاکی

۱ـ اشعری، مقالات، ص ۵۴۶. و نقل قولهای ابن حزم در پانوشت بر مقالات ص ۱۷۲. ر.ک. J.Van Ess «ابن کلاّب و محنه» در *Oriens*, XVIII-xix(1967) pp. 106 ff. فقط بعضی از پیروان ابن کلاّب برای صفات الهی کلمه قدیم را به کار برده‌اند (مقالات، ص ۵۴۷).

۲ـ بنگرید به W.M.Patton احمد بن حنبل و محنه ص ۹۰، ۱۰۱، مقاله، متن اصلی ص ۱۵۸ به بعد؛ ترجمه، ص ۱۶۲ به بعد.

۳ـ الرّد، ص ۸۷ به بعد. همچنین ر.ک. پاتون، ص ۹۰.

۴ـ رک: اشعری، مقالات ، ص ۵۸۲: «معتزله، مرجئه و اکثریت زیدیّه و نیز بسیاری از شیعیان برآنند که قرآن کلام و مخلوق خداست، موجود نبود، سپس موجود شد». اشعری ظاهراً تا آن زمان از نزاع در خصوص کلام خداوند آگاه نبوده است. او از مفهوم «مخلوق» حدوث را استنباط می‌کند: «نبود، سپس موجود شد». با این حال، اعتقاد سنّی معتزله درباره این که قرآن کلام خداست، در گفته‌های عبدالجبّار شرح اصول خمسه تصحیح عبدالکریم عثمان، ص ۵۲۸) انعکاس یافته است: «ما برآنیم که قرآن کلام خداوند، وحی او، مخلوق و نیز محدث است». در میان معتزله، تنها معمّر بود که می‌گفت خداوند در واقع سخن نمی‌گوید و کلام نیز ندارد. به نظر او قرآن در حقیقت مخلوق نیست، بلکه از جوهری ذاتی حادث شده است، زیرا قرآن عرض است و خداوند اعراض را خلق نکرده است (مقالات، ص ۱۹۲ به بعد، ۵۱۶ به بعد ۵۸۴).

از آن نبود که خداوند ابزارهایی برای تکلّم دارد؛ زیرا آنها معمولاً کلام را به صداها و حروف وگوینده آن را به «خالق کلام» تعریف می‌کردند. بنابراین خداوند در واقع سخن می‌گوید، هر چند کلام خود را بدون استفاده از ابزار خلق می‌کند. ازسوی دیگر، معتزله با قدیم دانستن هر شئی دیگر همراه با خداوند سخت مخالفت می‌ورزیدند؛ آنان صفات ذاتی خداوند را دارای وجودی مستقل از او نمی‌دانستند شدیداً معتقد بودند که همه صفاتی که به افعال او باز می‌گردند، حادثند. بعلاوه، معتزله بر آن بودند که افعال خداوند نمی‌توانند در ذات لایتغیّر او باقی بمانند، بلکه در همه جا باید مخلوق باشند.[۱] از آن رو که آنان در ادّعای خلق قرآن عمدتاً با موضوع حدوث آن سر وکار داشتند، کسانی راکه منکر خلق آن بودند به قدیم دانستن قرآن و از بین بردن وحدانیت خداوند متهم می‌کردند، زیرا مستلزم آن بود که به قدیم بودن صفتی با ذات او قائل شوند. نامه‌های مأمون خلیفه حاوی فرمان بر «تفتیش عقاید» مؤیّد آنست که این استدلال وسیله حمله‌ای بود در دست کسانی که در این عصر به خلق قرآن قائل بودند. در آن جا اصحاب حدیث به تشبیه و نسبت دادن ابزارهای تکلّم به خداوند متهم نمی‌شوند، بلکه به طریق جدل بدان متهم می‌شوند که خدا و قرآن را در مرتبه‌ای برابر قرار داده‌اند، قرآن را قدیم و ازلی دانسته و قائل بودند که خداوند قرآن را خلق، احداث (لم ... یحدثْ) و یا ایجاد نکرده است.[۲] اصحاب حدیث در انکار خلق قرآن امتیاز بین خداوند و همه اشیاء دیگر را از میان بر می‌دارند؛ زیرا خداوند با داشتن قدرت خلق موجودات و با تقدّم زمانی‌اش بر آنان، (التَقَدمُ علیها بالاولویته) خود از همه موجودات دیگر متمایز است. از این رو، آنان همچون مسیحیانند که ادّعا می‌کنند عیسی مخلوق نبود، زیرا کلمة اللّه است.[۳] این بود بحثی دلپذیر از

۱ـ این بخش اخیر آیین اعتقادی متعزله ابن تیمیه راکه پیوسته به تفاوت معتزله با جهمیه تأکید می‌کند، وادار می‌سازد تا بر معتزله که فقط به ظاهر سخن گفتن خداوند را تایید می‌کنند امّا در حقیقت با آنها همداستانند، خرده بگیرد (مجموعه، ج ۳ ص ۲۷، ۹۰؛ ۱۳۲). در واقع روشن است که حدیث گرایان قدیم به سبب اصراری که بر مکانی بودن خداوند داشتند نمی‌توانستند اعتراف معتزله بر واقعیت سخن گفتن خداوند را بپذیرند، هر چند که ابزار سخن گفتن در خداوند را صریحاً تأیید نمی‌کردند. احداث کلام در غیر برای آنان حکایت از فاصله مکانی داشت. ابن تیمیه می‌گوید که پافشاری اسلاف بر این که قرآن از خداوند آغاز شده است، صریحاً به معنای نزاع با اعتقاد به خلق آن در جای دیگر است (مجموعه جلد۳ ص ۹۰) او تأکید می‌کند که قرآن علی رغم حدوثش، قائم به خداوند است و گفته‌های اسلاف که قرآن از خداوند خارج و یا آغاز شده بدان معنا نیست که قرآن برای همیشه ذات لایتناهی را رها می‌کند و بر شئ دیگری تقوّم می‌یابد (مجموعه ج ۳ ص ۱۴۲).

۲ـ طبری، تاریخ، ج ۳ ص ۱۱۱۳.

۳ـ طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۱۱۸. از طرف دیگر، حمله جاحظ به قول اصحاب حدیث در رساله‌اش در باره «نابته» که حدود سال ۸۴۰/۲۲۵ در دوران پس از «تفتیش عقاید» نگاشته شده است، نظرات انسان انگارانه آن را آشکار می‌سازد.

معتزله.

مباحث جدید قائلان خلق قرآن، اصحاب حدیث را بر آن داشت که پاسخهای تازه‌ای فراهم آورند، پاسخهایی فراتر از این استدلال معمول که قرآن کلام خداوند است. این امر را احمد بن حنبل به عهده گرفت. احمد بن حنبل در مخالفت با این اعتقاد معتزله که کلام خداوند چون از صفات فعلیّه است باید مخلوق باشد، یعنی در ظرف زمان حادث شود، چنین استدلال می‌کند که این نظر خداوند را به مخلوقاتش شبیه می‌سازد چون لازم می‌آورد که خداوند در پاره‌ای از زمان سخن نگوید. ابن حنبل این نظر مبتنی بر حدیث را تدوین کرده و گفت که خداوند همیشه و هرگاه اراده کرده متکلّم بوده است. (لم یزل متکلّماذاشاء).[1] او در مخالفت با ادّعای معتزله که مشرب اصحاب حدیث در خصوص غیر مخلوق بودن قرآن همچون مشرب مسیحیان است می‌گوید که مسیحیان و جهمیه که حضرت عیسی علیه‌السلام را همان کلام خداوند دانسته‌اند، به خطا رفته‌اند. مقصود قرآن (سوره ۴، آیه ۱۷۱) این است که عیسی علیه‌السلام به واسطه کلام خدا آفریده شده است.[2] ابن حنبل در پاسخ به ادّعای معتزله که انکار خلق قرآن مستلزم آن است که چیزی در قدیم بودن با خداوند شریک باشد، اظهار می‌دارد که قرآن حامل اسماء و معرفت به خداوند است؛ وانگهی، خلق قرآن تلویحاً به معنای انکار علم ازلی خداوند است. مع ذلک، ابن حنبل در جایی دیگر در مقابل دیدگاه حدیث گرایان قدیم که معتقد بودند غیر مخلوق یعنی قدیم، به طور ضمنی با معتزله همعقیده است.

بدین ترتیب، انکار اهل حدیث بر این که خداوند قرآن را خلق کرده و کلام او نیست به نظری ایجابی یعنی قِدَم قرآن تبدیل شد و بنابر این مستلزم آن بود که در اعتقاد نامه، فراتر از

(Ch. Pellat, La Nabita«La nabita de Djahiz», in *AIEO* x (1952),p.304)

جاحظ می‌گوید که طرفداران حدیث قرآن را با همه کلماتی که به مخلوق بودن آن اشاره می‌کند، از قبیل تقدیر، صنع، تفصیل ، تفسیر می‌کنند، امّا کلمه خلق، را نمی‌پذیرند، زیرا تصوّر می‌کنند که سخن گفتن خداوند همچون انسان است و انسان کلام خود را خلق نمی‌کند (النابته تصحیح فون فلوتن در

(*Actes du xle Congres des Orientalistes*. p. 121.)

جزء اوّل این قول جاحظ از گرایشهای معتزله در تفسیر کلمه مخلوق به معنای محدث حکایت می‌کند. مع‌ذلک، جاحظ صحیح تر از نامه مأمون مشرب حدیث گرایان عصر خود را توضیح می‌دهد.

۱ـ الرّد، ص ٦٧. ابن حنبل در این جا، این اصل معتزله را که «خداوند سخن نگفت، اما کلامش خلق شد» مشخصاً یکی از اصول مورد قبول جهمیه پس از شکست نظرات قدیم آنان معرفی می‌کند که می‌گفتند خداوند هرگز سخن نگفته و سخن نخواهد گفت، ابن تیمیّه این جمله ابن حنبل را لم یزل متکلّما اذاشاء پذیرفته است (مجموعه ج ۳ ص ۳۹ به بعد، ۴۴ ، ٦٨، ۱۱۰ ـ ۱۱۴).

۲ـ الرّد، ص ۵۷ به بعد.

این بیان مرسوم که قرآن کلام خداوند است، توصیفی اثباتی از آن بشود. از اواخر دوران «تفتیش عقاید» اعتقادنامه محدّثان اهل تسنن به گونه‌ای ثابت کلمات «غیر مخلوق» را به عبارت «قرآن کلام خداست» افزودند. پیش از دوران «تفتیش عقاید» کاربرد کلمات «غیر مخلوق» در قالب خاص خود، بسیار نادر و محدود به نسلی بود که درست پیش از آن می‌زیستند؛ و البته محدّثان متعصّب سخت با آن مخالفت می‌ورزیدند. احمد بن حنبل در نامه‌اش به متوکّل خلیفه به ابهام می‌گوید: «از چند نفر از اجداد صالح ما نقل شده که گفته‌اند: قرآن کلام خداوند، و غیر مخلوق است»[۱]. او در «رد بر زنادقه و جهمیه» هیچ حدیث یا عبارتی را از فقهای قدیم نقل نمی‌کند تا نظر او را در باره انکار خلق قرآن تأیید کند. ابوداوود سجستانی در کتاب مسائل الامام احمداظهار می‌دارد که ابن حنبل از ابونذر هاشم بن قاسم محدّث بغدادی (ف ۸۲۱/۲۰۵یا۳/۲۰۷- ۸۲۲) نقل کرده که گفته است قرآن مخلوق نیست.[۲] پس از دوران «تفتیش عقاید»، هنگامی که والی بغداد از او می‌خواهد حدیثی را در تأیید نظرات خود نقل کند، ابن حنبل در پاسخ تنها عبارت امام جعفر صادق علیه السلام پیشوای شیعیان را ذکر می‌کند که فرمود: «قرآن نه خالق و نه مخلوق است»[۳] ابوسعید دارمی که یک نسل پس از دوران «تفتیش عقاید»، از پنج محدّث پیش از این دوران که بیشتر آنها تقریباً گمنامند ولی همگی تا سال ۸۰۲/۱۸۷ در قید حیات بوده‌اند، روایت می‌کند که گفته‌اند: «قرآن غیر مخلوق و کلام خداوند است[۴]». از آن رو که روایات هر پنج نفر از طریق سلسله راویان واحدی نقل شده است، این احتمال به ذهن خطور می‌کند که اوّلین را وی مسؤول تنظیم عبارات آنان است. این روایات، بر فرض قبول صحّت آنها، حکایت از آن دارد که تعبیر «غیر مخلوق» اوّل بار در زمان خلافت هارون الرشید (ف ۸۰۹/۱۹۳- ۷۸۶) به صورت عبارتی منظّم به کار رفته است. روایات دیگر در واقع حاکی از آن است که خصومت میان اصحاب حدیث و علمای علم کلام در این روزگار به اوج خود رسیده بوده است.[۵] درستی اعتقادنامه‌ای منسوب به سفیان ثوری (ف، ۷۷۸/۱۶۱) که با این عبارت آغاز می‌شود: «قرآن

۱- پاتون، مقاله، متن اصلی ص ۱۵۹، ترجمه ص ۱۶۳.

۲- ابو داوود، مسائل، ص ۲۶۳.

۳- ابن جوزی ، مناقب الامام احمد حنبل، تصحیح محمد امین خانجی، ص ۳۵۹ ر.ک: پاتون، ص ۱۳۹. پاتون که علی الظاهر این عبارت را با حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشتباه می‌گیرد، می‌گوید: «ظاهراً این حدیث نه تنها حدیثی موّثق، بلکه روشن‌ترین و صریحترین حدیثی است که راست دینان (ارتدوکس) در تایید نظرات خود مطرح کرده‌اند».

۴- دارمی، الرّد ، ص ۹۸، النّقد، ص ۱۱۷.

۵- رک: *Der Imam al-Qasim* ص ۳۹ به بعد.

کلام خدا و غیر مخلوق است، از او آغاز شده و به او باز خواهد گشت، هر کس به چیزی غیر آن قائل شود کافر است»[۱]، کاملاً مورد تردید به نظر می‌رسد. بعید می‌نماید که سفیان ثوری مدتها پیش از «دوران تفتیش عقاید» این مشرب را در خصوص قرآن اهمیّت داده و آن را تنظیم کرده باشد.[۲] اما ظاهراً نمی‌توان درستی اقوال درباره خصومت شدید معروف ثوری نسبت به ابوحنیفه و نقش وی را در نقل اقوالی که ابوحنیفه را در این موضوع قرآن مشرک می‌داند، غیر محتمل دانست. بدین ترتیب سفیان ثوری را باید اوّلین محدّث برجسته‌ای قلمداد کرد که صریحاً بر غیر مخلوق بودن قرآن اصرار داشته است.

دیگر محدّثان برجسته کوفی، اعم از معاصران سفیان ثوری و اخلاف وی، با هر گونه تأییدی در باره مخلوق بودن یا غیر مخلوق بودن قرآن مخالفت ورزیدند. این گونه نگرش از ابوبکر بن عیّاش (ف ۱۷۳/ ۹۰- ۷۸۹)، ابومعاویه ذریر (۸۱۱/۱۹۵) و اسامه حمّاد بن اسامه (ف ۲۰۱/ ۸۱۷) گزارش شده است.[۳] ابو یوسف (ف ۷۹۸/۱۸۲) یکی از مریدان ابوحنیفه نیز همین موضع را اتّخاذ کرد؛ او نمازگزاردن پشت سر کسی را که ادعا کند قرآن مخلوق یا غیر مخلوق است، نهی کرد.[۴] احتمالاً موضع خاص ابویوسف ازنگرش رسمی حکومت آن عصر حکایت می‌کند؛ زیرا وی قاضی القضات حکومت هارون الرشید بوده است.

گزارشهایی که عیناً از «دوران تفتیش عقاید» می‌رسد، به وضوح اثبات می‌کند که اکثریت عمده حدیث گرایان تا دوران «تفتیش عقاید» عبارت «غیر مخلوق» را در اعتقاد نامه خود وارد نکرده بودند. هنگامی که والی بغداد در آغاز این دوره نظر محدّثان برجسته بغداد را در خصوص قرآن جویا می‌شود، همگی از جمله ابن حنبل پاسخ می‌دهند که قرآن کلام خداست، بدون آن که واژه «غیر مخلوق» را بدان بیفزایند[۵]. ابن حنبل پیش از این دوران، به رغم نقش

۱- ذهبی، تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۱۹۳ که از لالکایی (ف ۱۰۲۷/۴۱۸) نقل می‌کند.

۲- در جای دیگر (*Der Imam al-Qasim*, p.237)، بر این اساس، به اختصار اشاره کرده‌ام که این اعتقادنامه صرفاً حنبلی است؛ امّا درست است که تقدّم شیخین (ابوبکر و عمر) که این اعتقادنامه به آن قائل است کاملاً مورد تایید ثوری است و با دیدگاه حنبلیهامنافات دارد که به اولویّت عثمان بر علی علیه‌السلام نیز قائلند. نقل قولهای موجود در کتاب مسند ابوبکر خلاّل (ص ۵۶ به بعد) حاکی از آن است که ابن حنبل صریحاً حذف عثمان در تفضیل را رد کرده است. مع ذلک، وی از استعمال کلمه بدعت اجتناب می‌ورزد و کسانی را که نام عثمان را از اهل سنّت حذف می‌کنند، طرد می‌کند و می‌گوید: «باکوفیان چه کنیم؟».

۳- مولّفِ اثری که دارمی در کتابش به نام النقض علی بشر المریسی (ص ۱۰۹ به بعد) به رد عقاید وی می‌پردازد، ظاهراً آنان را همراه برخی دیگر ذکر می‌کند.

۴- دارمی، النّقد، ص ۱۱۰ به بعد.

۵- طبری، تاریخ، ج ۳ ص ۱۱۲۱ به بعد؛ تلخیص توسط پاتون ص ۶۹ به بعد.

بارزش در تحریک حدیث‌گرایان علیه قائلان خلق قرآن[۱]، ظاهراً چنین تعلیم می‌داده است که از افزودن هر چیز دیگری به عبارت «قرآن کلام خداوند است» خود داری شود. همچنین از او گزارش شده که گفته است: «هر کس به مخلوق بودن قرآن قائل شود، جهمی و هر کس به غیر مخلوق بودن آن قائل شود، مبتدع است[۲]». ابن حنبل تنها پس از دوران تفتیش عقاید پیوسته لفظ «غیر مخلوق» را می‌افزاید. وقتی والی بغداد بار دیگر پس از «دوره تفتیش عقاید» و این بار به منظور ارشاد و هدایت خود، نظر ابن حنبل را در خصوص قرآن جویا می‌شود، ابن حنبل می‌گوید که قرآن کلام خداوند و غیر مخلوق است[۳]. هنگامی که اطلاع می‌یابد شخصی از وی نقل کرده که ابن حنبل به وی دستور داده است چیزی به عبارت «قرآن کلام خداست» نیفزاید، احمد پاسخ می‌دهد «و انالم اثبته معرفةً الاّ بعد، (من علم قطعی بـه آن را بـعدها بـه دست آوردم)»؛ و سپس توضیح دیگری را به آن می‌افزاید و می‌گوید «گاهی کسی ازمن درباره موضوعی پرسش می‌کند و من تنها به علت تنفّری که از آن موضوع دارم، از سخن گـفتن پیرامون آن خود داری می‌کنم[۴]». دیگر بار، هنگامی که به او می‌گویند دو نفر از محدّثان از افزودن چیزی به این عبارت خودداری ورزیده و مدعی شده‌اند که این کار در اختیار و فرمان ابن حنبل است، پاسخ می‌دهد که: «ما قبلاً در باره قرآن و کلام به سکوت و اجتناب از بحث پیرامون آنها امر می‌کردیم؛ امّا از وقتی که به ابراز عقیده خود در این خصوص فرا خوانده شدیم چاره‌ای نداشتیم جز آن که به رد آن بپردازیم و موضوع را چنانچه باید و شاید روشن سازیم[۵]».

سرانجام، «دوران تفتیش عقاید» درست بر خلاف اهدافی که داشت به پایان رسید؛ یعنی:

۱ـ نگاه کنید به *Der Imam al-Qasim* ص ۴۰ به بعد.

۲ـ این عبارت را مصّحح کتاب الرّد، ابن حنبل، مقدمه، ص ۱۰ بدون ارجاع به منبع اصلی آن نقل کرده است. سرگذشتی راکه پاتون (ص ۱۲۱) درباره شیخ اهل اذنه نقل می‌کند که خلیفه واثق را به پایان دادن به «تفتیش عقاید» ترغیب کرده است، نیز حاکی از آن است که اصحاب حدیث غیر مخلوق بودن قرآن را به طور مثبت تأیید نکرده‌اند، وی اظهار می‌داشت که پیامر اکرمﷺ مردم را به پذیرفتن خلق قرآن دعوت نکرده است. از آن رو که دین اسلام بر طبق آیه اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُم دینَکُم و اَتْمَمْتُ عَلَیکُمْ نِعْمَتی پیش از وفات پیامبر اکرمﷺ به طور کامل وحی شده بود، نمی‌توان اتخّاذ این نظر جدید را موجّه دانست. اگر مقصود این شیخ تشویق به اتخاذ غیر مخلوق بودن ماهیّت قرآن بوده البته نقض غرض است.

۳ـ ابن جوزی، مناقب، ص ۳۵۹؛ پاتون، ص ۱۳۹.

۴ـ ابوداوود، مسائل، ص ۲۶۴. خلاّل نیز همان گزارش را نقل کرده است، المسند ص ۱۵۵۲. همچنین نگاه کنید به ابن ابی یعلا طبقات، ج ۱ ص ۴۱۴، در این اثر از ابن حنبل نقل شده که گفته است وی در گذشته مدّعیان خلق قرآن راکافر نمی‌خواند تا این که برایش ثابت شد که قرآن جزئی از علم خداوند است.

۵ـ خلاّل، المسند، ص ۱۵۶۷. دارمی نیز عبارت مشابهی را از ابن حنبل نقل می‌کند (النقد، ص ۱۱۰).

غیر مخلوق بودن و قدم قرآن را پذیرفت. این نظر جدید توأم با خصلت مبارزه طلبی ابن حنبل و جنبش حنبلی بلافاصله اصطلاح رایج سنّیان فربود کیش شد. واقفیه، که از افزودن چیزی به عبارت متداول «قرآن کلام خداست» اجتناب می‌ورزیدند، جهمی گفته شدند و به عنوان کسانی که به خلق قرآن قائلند خارج از دین و حتی در حقیقت منفورتر از جهمیه خوانده شدند.[۱] از میان گروه زیادی از راویان که در این خصوص گزارش داده‌اند، محض نمونه می‌توان گفتهٔ دو نفر آنان را نقل کرد: صالح بن علی حلبی از ابوعبدالله (ابن حنبل) پرسید: «در باره کسی که بگوید من به مخلوق بودن یا خالق بودن قرآن قائل نیستم چه می‌گوئی؟» ابن حنبل پاسخ داد: «چنین شخصی مانند کسی است که به مخلوق بودن قرآن قائل باشد و جهمی است». یکی دیگر از راویان گفته است که من از ابوعبدالله بن حنبل در خصوص کسی که به «غیر مخلوق» بودن قرآن قائل نیست و می‌گوید من معتقدم که قرآن کلام خداوند است پرسیدم، او پاسخ داد: «باید به او گفته شود که علما به غیر مخلوق بودن آن قائلند، اگر باز هم آن را نپذیرفت، جهمی است[۲]».

این حقیقت به طور کلّی در قرن ۳/۹ کاملاً مورد تأیید قرار گرفته بود که پذیرفتن غیر مخلوق بودن قرآن به مرور زمان اعتقاد به مخلوق بودن آن را توسط جعد بن درهم و جهم بن صفوان در پی داشت و تا دوران «تفتیش عقاید» به معدودی از فقها محدود شد. ابن قتیبه، سفیان ثوری، ابن عینیه، عبدالله بن مبارک[۳] و امثال آنان را از جمله کسانی بر می‌شمارد که

۱ـ قیاس کنید با اعتقادنامه منسوب به ابن حنبل در ابن ابی یعلا، طبقات ج ۱ ص ۲۹. بعلاوه، هر کس این گروه را کافر نداند. نیز کافر است (همان نسخه).

۲ـ خلاّل، المسند، ص ۱۵۴۷. دارمی در «الردّ بر جهمیه» (ص ۸۹ به بعد) و اشعری در ابانه (ص ۳۳ به بعد) فصلهایی را به رد بر واقفه اختصاص می‌دهند.

۳ـ از مبارک نقل شده که گفته است: «هر که این کلام خداوند را که می‌فرماید ـ انّنی اَنَا اللّٰهُ لاٰ اِله الاّ انا... من خودم، خدایم و خدایی نیست جز من ـ مخلوق بداند، کافر است». (دارمی، الرّد، ص ۹۸؛ النقد، ص ۱۱۹). بنابر گزارشی که ابو داوود نقل کرده است (مسائل ص ۲۶۷) نذر بن محمد عبارت مذکور را جعل کرد و عبدالله مبارک آن را تأیید کرده و این عبارت رابدان افزود « خداوند به پرستش شئ مخلوق امر نمی‌کند». ظاهراً این دو قول حمله‌هایی بر این نظر جهمیه است که معتقدند خداوند در واقع با موسی علیه‌السلام سخن نگفت، بلکه آوای کلام را در خارج از خود آفریده. اصحاب حدیث استدلال جالب توجهی داشتند؛ بدین معنا که معتقد بودند اگر خداوند در خطاب به موسی علیه‌السلام کلامی را خارج از ذات خویش آفریده باشد، پس در واقع کلامش باید شئ مخلوقی باشد که مانند خداوند مردم را به پرستش دعوت می‌کند. نگاه کنید به ابن حنبل، الرّد، ص ۶۵؛ پاتون، ص ۳۸، در باره محمد بن اسلم؛ ابن تیمیه، مجموعه، ج ۳، ص ۳۷. به گفته بزدوی (اصول الدین ، تصحیح اچ. پی لِنس، ص ۵۴) گزارش شده است که عبدالله بن مبارک از مخلوق خواندن قرآن و یا غیر مخلوق خواندن آن خودداری ورزیده و معتقد بوده است که نیازی بدان وجود ندارد.

پیش از دوران «تفتیش عقاید» در ابراز عقیده خود در خصوص ماهیت قرآن توقّف نکردند[۱] (لَم یقفوا). دارمی درباره دوران پیش از «تفتیش عقاید» می‌گوید که فقها در آن دوران منازعه پیرامون قرآن را جایز نمی‌دانستند، زیرا تنها معدودی از شخصیتهایی که از اهمیّت و اشتهار برخوردار نبودند، به خلق آن قائل شدند، حال آن‌که اکثراً به سنّتها و معتقدات اولیّه چنگ زده بودند. هنگامی که مخالفان با پیشتیانی حکومت علناً به انتشار عقاید خود پرداختند و تلاش کردند که با شمشیر و تازیانه آن را بر مردم تحمیل کنند، علما جملگی به رد آن پرداختند، آنان را به کفر و کذب محکوم کرده و مردم را از آنها بر حذر داشتند.[۲] در هر حال به نظر نمی‌رسد این اصل اخیر با آن عقاید کلی موثق دانسته شده باشد. در آثار و نوشته‌های بعدی، فهرست طویلی از شخصیتهای نخستین که گفته شده غیر مخلوق بودن قرآن را تایید کرده‌اند، ذکر شده است. لالکایی (ف ۱۰۲۷/۴۱۸) محدّث شافعی، در کتابش، شرح اصول السنّه، کسانی را که قائل بودند «قرآن کلام خداوند و غیر مخلوق است» نام می‌برد و به این نتیجه می‌رسد که تعداد آنها ۵۵۰ نفر بوده است، و همچنین بیشتر تابعین، اصحاب و امامان مورد قبول از قائلان به این اصل بوده‌اند[۳]. بعلاوه احادیث زیادی منتشر شد مبنی بر این که پیامبر(ص) قرآن را غیر مخلوق خوانده و مدعیان خلق آن را کافر گفت است، ولی عاقبت اعلام شد که این احادیث همگی مجعولند.[۴] حدیثی این عبارت را که «قرآن کلام خداوند است و غیر مخلوق نیست» به انس بن مالک صحابه نسبت می‌داد، و ابن عدی (ف ۹۷۶/۳۶۵)، از خبرگان علم حدیث، به دلیل آنکه «معروف است که صحابه در قرآن خوض نمی‌کردند» آن را مردود دانست.[۵] امّا عبارات مشابه دیگر منسوب به صحابه سرانجام موفقیت آمیزتری داشتند.[۶]

این قول الزاماً، باگزارش قبلی منافات ندارد. بعدها اعتراضش به اصل مخلوق بودن قرآن به منزله تأییدی از غیر مخلوق بودن و قدم آن تلّقی شد.

۱ـ ابن قتیبه، الاختلاف فی اللفظ، ص ۵۶ به بعد.

۲ـ دارمی، النقد، ص ۱۰۹ به بعد.

۳ـ چنانچه ابن تیمیه در مجموعه ، ج ۳، ص ۱۳۳ نقل کرده است: ابوالقاسم طبری همان لالکایی است. ابن تیمیه این اقوال را نقل و تایید می‌کند، هر چند که با نظریه‌اش در خصوص ریشه‌های نزاع پیرامون قرآن منافات دارد.

۴ـ ابن جوزی این احادیث را جمع آوری کرده است. الموضوعات، ج ۱ ص ۹ـ۱۰۷ وسیوطی، اللئالی، ج ۱، ص ۱۰ ـ ۳.

۵ـ سیوطی، اللئالی، ج ۱ ص۷.

۶ـ بدین سان اشعری (الابانه ص ۳۲) از ابن عباس صحابی نقل می‌کند که وی در تفسیر آیه ۲۸. سوره ۳۹ « قراناً عربیّاً غیرَ ذی عِوَجٍ، قرآن عربی بدون کژی»، غیرذی عوج را به معنای غیر مخلوق تفسیر می‌کند. همین تفسیر، در حدیثی که سیُوطی در اللئالی به استناد انس بن مالک صحابی نقل کرده است به خود پیامبر نسبت داده شده است. (اللئالی، ج ۱ ص ۹).

ابن حنبل در «رد بر زنادقه و جهمیّه» در باره واقعیّت سخن گفتن خداوند در زمان و قدم قرآن استدلال می‌کند؛ امّا از مشکلات بالقوّهٔ مربوط به ارتباط این دو موضوع با یکدیگر سخنی به میان نمی‌آورد. اگر خداوند قرآن را در زمان رسالت پیامبر اکرمﷺ بر فرشتگان گفته باشد، پس آیا پیش از آن قرآن کلام او بوده است یا خیر؟ بدون تردید پاسخ مثبت است. امّا درباره نفس فعل سخن گفتن خداوند چطور؟ اگر قرآن مخلوق نیست و چنانکه ابن حنبل مطابق با سنّت ضد جهمیان تصدیق می‌کند سخن خداوند است پس آیا این فعل او همچون قرآن «غیر مخلوق» یعنی قدیم است؟ ابن حنبل این آیه قرآن را«و جَعَلْناهُ قُرآناً عربیاً» که مخالفان مایل بودند در خلق قرآن بدان استدلال کنند، به «فعل خداوند که توسط آن قرآن را عربی ساخت» تفسیر می‌کند.[۱] از این رو، آیا دست کم قرآن از جهت عربی بودن حادث نیست؟ زیرا خداوند آن را با فعل خود، احتمالاً پس از آن که عربی نبود عربی ساخت. این پرسشها همچنان در بحثهای ابن حنبل بدون جواب باقی ماند تا حدی به این دلیل که ابن حنبل چنانچه ابن تیمیه تأکید کرده است، هیچ گاه قرآن را قدیم نخواند[۲]؛ از این رو، توانست اصطلاح غیر مخلوق را به مقتضای بحثی خاص به معانی گوناگون آن به کار برد.

هنگامی که علمای علم کلام، کلاّبیها، اشعریها، ماتریدیها و دیگران به تفسیر دقیق و منظّم اصول اعتقادی جدید پرداختند، موضوع ارتباط بین قدم کلام خداوند و تجلّی آن در زمان یکی از نکات عمده مورد بحث شد. بحث در خصوص نظرات گوناگون آن و وجوه امتیاز بین اعتقاد و بیان، کلام قدیم و غیر مسموع در حقیقت و ظاهر قرآن از نظر حروف و اصوات، در این مقاله کوتاه نمی‌گنجد.[۳] سنّت اعتقادی حنبلیان عموماً این تمایزات را تأیید نکرده است و

۱ـ الرّد، ص ۳۸: کان ذلک فعلاً من افعال اللّه تبارک و تعالی جَعل القرآن به عربیّاً. ابن حنبل چنین استدلال می‌کند که جَعَلَ در این جا به معنا خَلَقَ نیست؛ همانطور که خداوند وقتی در سوره دوّم آیه ۱۲۴ قرآن به ابراهیم علیه‌السلام می‌گوید: «انّی جاعلُکَ للنّاس اماماً» مقصودش آن نیست که «من تو را خلق خواهم کرد»، زیرا ابراهیم علیه‌السلام قبلاً خلق شده بود.

۲ـ مجموعه، ج ۳، ص ۶۸. به گزارش سلیمان بن عبدالله سجزی از دوران «تفتیش عقاید»، از ابن حنبل نقل شده است که پیش از خلیفه معتصم تأیید کرده است که «قرآن، کلام خدا، قدیم و غیر مخلوق است». (ابن ابی یعلا طبقات، ج ۱ ص ۱۶۴). اما این گزارش کاملاً جعلی است.

۳ـ یکی از علمای نامور سنّی راست اعتقاد (ارتدوکس) یعنی فخرالدین رازی توانست به تداوم این اعتقاد جهمیه که خداوند صدایی را برای ابلاغ کلام خویش در خارج از خود می‌آفریند، پایان دهد (رک. Goldziher, aus der theologie des Fachral-din al Razli, Islam, III, 245 ff.)

امّا جوهر این کلام اکنون ازلی است. بَزْدوی ماتریدی نیز می‌گوید که خداوند قرآن را یا در لوح محفوظ و یا در فرشته‌ای خلق کرد. بنابر تعریف وی «قرآن مجموعه‌ای است منظوم که از کلام خداوند حکایت دارد؛ نه کلامی ذاتاً غیر مخلوق» (اصول الدین ص ۶۱).

بدین سان، به شعار ابن‌حنبل که گفته‌اند توده‌های مردم را در بغداد پیش از دوران «تفتیش عقاید» بدان تحریک می‌کرده همچنان وفادار باقی مانده است. مضمون آن چنین است: «لیس شئ من اللّه بمخلوق و القرآن من اللّه، هیچ چیز خداوند مخلوق نیست و قرآن از آن خداوند است»[۱]. امّا اکنون غیر مخلوق و قدیم معنای واحدی یافتند. در نتیجه ابوسعید دارمی می‌گوید: «به اتفاق می‌پذیریم که حرکت، معراج، مشی، شتاب در مشی (هروله) و صعود بر عرش و آسمان قدیمند؛ لذّت، خوشی، خشم، عشق و نفرت همه افعال ذات الهی بوده و قدیمند. هر چه از کلمه «کن، صادر شده حادث است و هر فعل ذاتی قدیم است، واللّه اعلم[۲]».

ابن تیمیّه حنبلی، پس از چند قرن، به رد تساوی معنای قدم و غیر مخلوق پرداخت. او موکّداً اظهار داشت که مراد پیشینیان صالح از غیر مخلوق بودن قرآن هرگز قدم آن نبوده است. ابن تیمیه بر آن بود که کلام خداوند در جنس خود قدیم است، زیرا هرگاه اراده کرده سخن گفته است، امّا در عین خود یعنی در تعیّن فردی خود قدیم نیست[۳]. قرآن کلام خداوند در زمان و از این رو غیر مخلوق است، امّا قدیم نیست. آیین ابن تیمیه به عنوان تلاشی مؤثّر در جهت تحلیل هماهنگ اندیشه‌های نخستین اصحاب حدیث درباره کلام خداوند شایان مطالعه و بررسی است. معتقدات دیرینهٔ اکثریت قاطع مسلمانان سنّی دایر بر این که قرآن قدیم است دیگر از آیین ابن تیمیه تأثیر نپذیرفت. در حقیقت این نظر که غیر مخلوق بودن قرآن به معنای قدم آن نیست صریحاً توسط شخصیتّی که بیش از همه کوشید تا از قبول آن در اعتقاد نامه اهل سنّت جلوگیری کند، یعنی احمد بن حنبل، مورد تأیید قرار گرفت.

۱ـ ابن مرتضی، طبقات المعتزله، تصحیح S.Diwald - Wilzer، ص ۱۲۴.

۲ـ دارمی، النقد، ص ۱۲۱ به بعد.

۳ـ ابن تیمیّه از به‌کار بردن لفظ (محدث، حادث) برای قرآن خودداری می‌کند، امّا حدوث تقدیری آن را می‌پردازد. وی می‌گوید کسانی که کلمه مُحْدَث را درباره قرآن به مفهوم انکار قدم آن به کار می‌برند، برحقند؛ اما این تسمیه محدث است (هذه التسمیّه محدث)، مجموعه، ج ۳ ص ۱۴۹). مع ذلک، ابن تیمیه در مقام رد آیین متکلّمین وجود حوادث را در خداوند صریحاً تایید می‌کند. ام. خ. هـراس، مصحّح کتاب التوحید ابن خزیمه که آیین ابن تیمیه را در خصوص قرآن اتخّاذ می‌کند، کلمه حادث را برای کلام خداوند به کار می‌برد ر.ک: التوحید، پانوشت ص ۱۳۸).

۵

کلام معتزله و امامیه

مکتب شیعه در سیر پیشرفت خود چنان به کلام معتزلی نزدیک شد که تاریخ نگاران اسلام، هم در دوران جدید و هم دوران میانه، به این پندار افتادند که این دو مکتب ذاتاً با یکدیگر مرتبطند. امّا از آنجا که مکتب نخستین گروههای شیعی و معتزلی قرن دوم در مطالعات اخیر کاملاً مورد تتبّع قرار گرفته است شواهد بیشتری به دست آمده است که نشان می‌دهد این دو نهضت در این دوران دو قطب جدا از یکدیگر بوده‌اند. مشرب هر یک از آنان درباب امامت، که خصوصاً مهمترین عقاید شیعه را تشکیل می‌دهد، نه تنها در اصل با هم ناسازگار بود، بلکه حتّی در مسائل اساسی تر کلامی در خصوص ذات و صفات خداوند و جبر و اختیار که معتزله در آن باره معیارها و موازین مستحکم اعتقادی را وضع کردند و هر نوع انحراف از آن را به نوعی شرک متهم می‌ساختند، ظاهراً شکاف عمیقی بین آنها به وجود آورده بود که امکان درگیریهای مداوم و نزاعهای تلخ را فراهم می‌ساخت.

امامیّه و یا به قول مخالفان آنها، رافضیه، خصوصاً گرفتار مجادلات و عیبجوییهای فراوان معتزله شدند. اگر نظری کوتاه بر کتاب الانتصارخیاط معتزلی، که خود مدرک مهمّی در مجادلات سخت بین امامیه و معتزله است، بیفکنیم با فهرست طویلی از عقاید بدعت آمیز مواجه می‌شویم که معتزله مخالفان امامیه خود را بدان متّهم می‌کردند. خیاط می‌گوید که رافضیّه برآنند که خداوند دارای شکل و حدود جسمانی است، حرکت می‌کند، سکون دارد، علمش محدث است و می‌تواند برطبق اوضاع و شرایط متغیّر به تغییر مشیّت خود بپردازد (بداء). آنان معتقدند که کافران با علتی که خداوند آفریده است بر کفر خود مجبورند و خداوند هر نافرمانی و هر معصیتی را اراده می‌کند. اموات پیش از رستاخیز دوباره زنده خواهند شد (رجعت)، بخشی از قرآن تغییر و تبدّل و کاستی و فزونی پیدا کرده و آیاتش جابجا شده است. آنان همچنین می‌گویند که پیامبرﷺ فرد خاصی را به جانشینی خود

منصوب فرمود و همه امت به جز قلیلی از آنها از فرمانش سرباز زدند. خیاط مختصراً و از راه مجادله چنین می‌گوید که حتی اندکی از این اعتقادات از حد کفر آشکار دهریه و ثنویه فراتر می‌رود.[۱]

خیاط معتزلی، که احتمالاً دیرتر از سال ۸۸۲/۲۶۹[۲] به کتابت مشغول نبوده است، توضیح می‌دهد که این عقیده، مشرب اکثر رافضیها و علمای برجسته آنان بوده و هست. اما در چند جای کتابش به افرادی از رافضیهای دوران نزدیک به خود اشاره می‌کند که قبلاً به معتزله پیوسته و عقاید آنان را درباب توحید حفظ کرده بودند. مع الوصف، اکثریت شیعیان عقاید آنها را به سبب عدم انطباق با مبانی اصولی دین نپذیرفتند.[۳] گزارش اشعری درباره عقاید امامیه که شاید دو یا سه دهد بعد در حدود سال ۹۱۲/۳۰۰[۴] نوشته شده باشد، وجود گروهی از امامیه را تأیید می‌کند که بنا به تعبیر او مشرب اعتزال و امامت را با یکدیگر درهم آمیخته بودند. دست کم برخی از اینان در اصل به مکاتب مختلف معتزله پیوسته و اختلافات خود را وارد مکتب امامیه کرده بودند. به گفته اشعری نیز این گروه بتازگی در میان رافضیها ظهور کرده بود، در حالی که همه گروههای پیشتر عقایدی را که خیاط به آنان نسبت می‌داد دارا بودند.

بدین ترتیب بدیهی است که در نیمه دوّم قرن سوم برخی از پیروان معتزله با قبول نظرات اصولی امامیّه در باب امامت به آنان پیوستند، امّا بر کلام معتزلی باقی بودند. اطلاعات زیادی از این گروه موجود نیست، ولی اسامی دست کم دو نفر آنان که ظاهراً به امامیّه پیوسته بودند از منابع دیگر به دست می‌آید.[۵] نفوذ آنها نمی‌توانسته است در بین امامیه زیاد بوده باشد. مع‌الوصف، این گروه به خاندانی پیوستند که شیعه اصیل بودند و در بین شیعیان امامیه خصوصاً در بغداد ارج و احترام قابل ملاحظه‌ای داشتند، یعنی: به خاندان بنو نوبخت. دو نفر از اعضای

۱ـ خیّاط، کتاب الانتصار، تصحیح H.S.Nyberg، قاهره، ۱۹۲۵، ص ۵ به بعد.

۲ـ خیاط از وفات ابو مجالد (احمد بن حسین الدریر) معتزلی یاد می‌کند. الانتصار، ص ۱۰۳. ابو مجالد در سال ۸۸۱/۲/۲۶۸ـ/ یا در ذوالعقده ۲۶۹/ می ـ ژوئن ۸۸۳/ وفات یافت. رک، خطاب، تاریخ بغداد، ج ۴ ص ۹۵ به بعد.

۳ـ الانتصار، ص ۶، ۱۲۷، ۱۴۴.

۴ـ در مورد تاریخ مقالات اشعری رک به

M.Allard,*Le probleme dos attributs divins dans la doctrine d´al-Ash´ari et de ses premiers grands disciples*, Beirut,1965,pp. 58 ff.

۵ـ رک: عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱، ص ص ۹۴ به بعد، ۱۳۳: ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قُبّ الرازی و ص ۱۲۸، ۱۳۴: ابوعبدالله محمد بن عبدالله ابن مملک اصفهانی.

این خاندان یکی ابو سهل اسماعیل (ف ۹۲۳/۳۱۱) و دیگری برادر زاده‌اش حسن بن موسی (ف بین ۳۰۰ و ۳۱۰) طی این دوران موسّس اوّلین مکتب اعتقادی شدند که در حقیقت کلام معتزلی را با اندیشه‌های امامیّه درهم آمیخت. متاسفّانه هیچ یک از نوشته‌های اعتقادی آنها باقی نمانده است وآرای آنها را تنها می‌توان به صورت قطعات پراکنده از روی بیانات شیخ مفید و از روی عناوین کتابهایشان به دست آورد. رسالهٔ کوتاه اعتقادی الیاقوت ، تألیف شخصی به نام ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت، که درباره زندگی و تاریخش هیچ اطلاعی در دست نیست مکتبی راکه شیخ مفید از آن با عنوان بنو نوبخت نام می‌برد، معرفی نمی‌کند. در حقیقت به نظر می‌رسد که این اثر، احتمالاً یک یا دو قرن[1] پس از تاریخی که عباس اقبال آشتیانی ذکر می‌کند، یعنی مدّتها پس از حدود سال ۹۴۱/۳۴۰ نوشته شده باشد.[2]

بنو نوبخت اصول اعتقادی آیین معتزله را در خصوص صفات و عدل خداوند پذیرفتند و با هر نوع تصوّر انسان انگارانه از خداوند مخالفت ورزیده به اختیار انسان قائل شدند. آنها

۱ـ محمد نجمی زنجانی این اثر را همراه با شرح علامه حلی به نام انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تهران، ۱۳۳۸ به چاپ رسانده است. مؤلّف هیچ کدام از عقایدی راکه شیخ مفید آن را عقاید خاص بنونوبخت به شمار می‌آورد، تأیید نمی‌کند. ابواسحاق بن نوبخت در موافقت با نظر امامیه قدرت امامان را در آوردن معجزه (ص ۱۸۶) که به قول شیخ مفید بنونوبخت منکر آن بودند، تأیید می‌کند (رک. شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات ، تبریز، ۱۳۷۱، ص ۴۰ و زیرنویس شماره ۲). وی احباط و تحابط در روز جزا را رد می‌کند (ص ۱۷۲)، در حالیکه بنونوبخت در تأیید آن سخن گفته‌اند (رک: اوائل المقالات ، ص۵۷). چنانکه علامه حلّی اشاره می‌کند (ص ۱۴۹)، تعریف شیخ مفید از انسان، که خود او نیز آن را پذیرفته است با تعریف بنونوبخت سازش ندارد. علامه حلی یاد آور می‌شود که تعریف اسحاق بن نوبخت با تعریف سید مرتضی و بیشتر معتزله توافق دارد. به احتمال قریب به یقین ابواسحاق در اینجا همچون جاهای دیگر از سید مرتضی (ف ۱۰۴۴/۴۳۶) و اجداد معتزلی‌اش تأثیر پذیرفته است. این ادعّا علاّمه حلّی در جای دیگر (۶۷) دایر بر اینکه ابوالحسن بصری معتزلی (ف ۱۰۴۴/۴۳۶) در یکی از نظراتش از ابوسحاق تبعیت کرده است، حقیقت دارد. در هر صورت، خیلی محتمل به نظر نمی‌رسد که این متکلّم نامور معتزلی عقاید یکی از مؤلّفان تقریباً گمنام شیعه را اخذ کرده باشد. بلکه به احتمال بیشتر این شخص گمنام برخی از اصول اعتقادی ابوالحسن بصری را پذیرفته است.

شرح نهج البلاغه اثر ابن ابی الحدید (ف ۱۲۵۸/۶۵۶) قدیمترین اثر شناخته شده‌ای است که از کتاب یاقوت نام برده است. ،رک:اقبال خاندان نوبختی ص ۱۶۶. ابراهیم نوبختی که عبدالله جلیل رازی در کتاب النقد (تصحیح جلال الدین حسینی ارموی معروف به محدّث، ۱۳۳۱،ص ۱۵۱، ۱۵۶) تألیف شده در حدود سال ۱۱۷۰/۵۶۵ از اویاد می‌کند، شاید همان مؤلّف کتاب یاقوت باشد.

۲ـ خاندان نوبختی ص ص ۱۶۸ به بعد. محمدخان قزوینی مدّتها پس از تالیف کتاب یاقوت، «کمی پیش از شرح علاّمه حلّی (ف ۱۳۲۵/۷۲۶)»تاریخی‌راشفاهاً به پاول کراوس که بدون ذکر دلائلش خود را طرفدار این نظر می‌دانست، پیشنهاد کرده است.

(Poul Kraus, «Raziana I» , Orientalia, IV [1935], P. 306, n.6)

رؤیت خداوند را مردود دانستند و علیه این عقیده که خداوند افعال بشر را خلق می‌کند به استدلال پرداختند.[۱] اخباری مبنی بر اینکه ابوسهل یا حسن بن موسی تحت نظر یکی از شیوخ معتزلی تحصیل کرده باشند. وجود ندارد؛ همچنین قرائن کافی موجودنیست که نشان دهد آنان به مکتب فکری خاصی از معتزله پیوسته باشند. بلکه به نظر می‌رسد آنها با علاقه و دانش گسترده خود در فلسفه و عقاید مذاهب گوناگون، به مکاتب معتزلی زمان خود نزدیک شدند به گونه‌ای که کاملاً استقلال خویش را حفظ کردند. البته بنو نوبخت در خصوص نظراتشان درباب امامت اساساً مخالف معتزله باقی ماندند، گرچه شاید تحت تأثیر افکار معتزلی امکان معجزه آوردن امامان را نفی می‌کردند، در عین حال سعی داشتند که برائت ازگناه و معصوم بودن آنان و علم کاملشان بر همه زبانها و دانشها را با دلایل عقلی اثبات کنند.[۲] آنها همچنین، هماهنگ با عقاید جزمی امامیّه، نظر معتزله را در اجرای لابشرط وعید خداوند نسبت به مسلمان گناهکار و موقعیّت بینابینی او را در مؤمن و کافر بودن (المنزلة بین المنزلتین) رد کردند.[۳] بنو نوبخت برخلاف معتزله، بر این باور بودند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام مرتکبین گناه کبیره از امّت خود را شفاعت می‌کنند و آنها را از مجازات ابدی نجات می‌دهند.[۴] از جمله اعتقادات دیگر آنها این بود که تسمیهٔ مؤمن را باید بدون تقیید بر گناهکاری که از اهل معرفت و اقرار باشد اطلاق کرد.[۵*] از جمله نظرات بسیار رنجش آورو نفرت انگیز معتزله این ادعای آنان بود که نسخه رسمی قرآن دستخوش فزونی و کاستی شده است.[۶]

مانع رواج افکار معتزلی در مکتب امامیّه نه تنها به ضرورت تطبیق با معتقدات اصلی

۱ـ ابوسهل و ابوموسی هر دو کتابهایی نوشتند و رؤیت خداوند را رد کردند، رک:اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۲۳، ش ۳۷، و ص ۱۳۱، ش ۲۱. ابوسهل کتابی به نام الرّد علی المُجبره فی المخلوق تالیف کرد. خاندان نوبختی ص ۱۱۹، ش ۱۴. ۲ـ رک: اوائل ، ص ۴۰ ـ ۳۸.

۳ـ ابوموسی کتابی به نام الرّد علی اصحاب المنزلة بین المنزلتین فی باب الوعید نوشته است. خاندان نوبختی ، ص ۱۳۱، شماره ۲۰.

۴ـ شیخ مفیداین‌نظررامورد اتّفاق امامیّه می‌داند و بنونوبخت را از آن مستثنی نمی‌سازد اوائل، ص۵۲ به بعد. ۵ـ اوائل ، ص ۶۰.

*ـ ازسخن شیخ مفید (ره) به طور خلاصه چنین مستفاد می‌شود که امامیه مسلمانان گنهکاری راکه مرتکب کبایر وفسق شوند مؤمن نمی‌دانند بلکه بر همه آنان «بغیر تقیید» و «علی کل حال»، اسم اسلام را اطلاق می‌کنند. اما بنی نوبخت «فانهم خالفوافیه و اطلقوا للفساق اسم الایمان» یعنی بر خلاف امامیه اسم ایمان را بر فاسقان اطلاق می‌کنند و مثلاً می‌گویند «فاسق مومن».رک: اوایل، ص ۶۰ ـ م.

۶ـ اوائل ، ص ۵۶.

امامیه بود، بلکه با مخالفت اصحاب حدیث امامیه نیز مواجه شد که بسیار همانند رقبای سنی خود، اصولاً همه صور علم کلام و استفاده وسیع آن را از استدلال در دین مردود دانستند و بر ضرورت تکیه بر احادیث پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام اصرار می‌ورزیدند. این گرایش به حدیث در بین شیعیان امامیّه از دوران امام جعفر صادق علیه‌السلام تکیه‌گاه مستحکمی را به وجود آورده بود. کوفه، مرکز اصلی اصحاب حدیث شیعه، در قرن سوّم جای خود را به شهر قم داد. شدیدترین واکنش علیه بنو نوبخت در اتّخاذ کلام معتزلی از مکتب قم سر بر آورد و متنفذّترین نماینده آن در نیمه دوم قرن چهارم ابوجعفر بن بابویه (ف ۳۸۱/۹۹۱) بود.

تنفّر ابن بابویه از کلام در آثار جزمی اعتقادی‌اش گویاست. وی احادیث بسیاری را از امام جعفرصادق علیه‌السلام علیه مجادله پیرامون قرآن و جبر و نیز به طور کلی در تقبیح کسانی نقل می‌کند که به کلام اشتغال دارند.[1] ابن بابویه در شرح و تبیین عقاید خود پیوسته به احادیث ائمه علیهم‌السلام تکیه می‌کند و آنها را با حداقل استدلال تفسیر می‌کند. بدین ترتیب وی بسیاری مسائل را مورد بحث قرار می‌دهد که معمولاً در آثار کلامی از آن سخن نمی‌رود و در برابر مسائلی که بسیار در کلام مطرح شده است موضعی اتّخاذ نمی‌کند بلکه در مسائلی اظهار نظر می‌کند که حدیثی برای آن نمی‌یابد.

در هر حال، بدیهی است که ابن بابویه به رغم حمله آشکارش بر کلام، در واقع علیه حامیان کلام معتزلی به اعتراض برخاسته است. او در مقدّمه کتابش، التوحید، می‌گوید: «آنچه مرا وادار به تألیف این کتاب کرد آن بود که قومی از مخالفان را دیدم براساس اخباری که در کتابهایشان یافته بودند و تفسیر آن را نمی‌دانستند و به معانی آن آشنا نبودند ما را به داشتن اعتقاد به تشبیه و جبر متهم می‌کنند.[2] ابن بابویه تلاش می‌کند این اتّهامات را با تفسیر احادیث منقول از ائمه علیهم‌السلام بی اعتبار سازد به این نحو که می‌کوشد آنها را از نظر اصولی با دیدگاههای معتزلی توحید و عدل موافق آورد، یا دست کم از اختلافشان بکاهد.

نظرات ابن‌بابویه، هر چند تفسیرهایی شخصی به همراه دارد به طور کلی و به صورت اساسی از دیدگاههای فکری اصحاب حدیث دور نمی‌شود. نباید از خاطر دور داشت که بعضی از روایاتی که قبلاً از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده بود، در مسائل عمدهٔ جدلی مانند

---

1. Cf.A.A.A. FYZEE *A Shiite creed*, A translation of Risálatu-I´tigádát of Muhammad b. Ali b. Babawayhi al-Qummi Known as Shaykh Saduq. London, 1942,P. 43;

ابن بابویه، التوحید، نجف، ۱۳۸۶/۱۹۶۶، ص ۳۷۶ و بعد؛ ابن بابویه، الهدایة در المقنع و الهدایة، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳.

۲ـ التوحید، ص ۲.

ماهیّت قرآن و اختیار در مقابل جبر، صریحاً موضع بینابین معتزله و عقاید جزمی اصحاب حدیث را تأیید می‌کرد.[۱] چون مواضعی که تلویحاً در این احادیث دیده می‌شود همسان با مواضعی است که متکلّمان شیعه معاصر امام صادق علیه السلام از آن دفاع می‌کردند، پس دور از واقع نیست که آنها را حقیقتاً راجع به زمان آن حضرت بدانیم. این اقوال را که با ایجاز و اقتصار تنظیم شده است، می‌توان با تغییر تاکید، برجانب این یا آن طرف تفسیر کرد. احادیث دیگر، که بخش عمده آن به امام رضا علیه السلام[۲] منسوب است و نظر به مقام این امام در دربار ضد مشبّهه مأمون خلیفه[۳] عباسی به احتمال قریب به یقین به دوران خود آن حضرت باز می‌گردد، از دیدگاهی خشک و عقلی دربارهٔ خداوند حمایت می‌کند که به نظرات معتزله نزدیکتر است

۱ـ به قول امام جعفر صادق علیه السلام : القرآن کلام الله لاخالق و لامخلوق. احمد بن حنبل آن را در دفاع از دیدگاههای اعتقادی خود نقل کرده است

(W.M. Patton, *Ahmad.b.Hanbal and the Mihna*, Leidon, 1897,P. 193)

این قول اساس نظر هشام بن حکم در مورد ماهیّت قرآن را تشکیل می‌داد (رک: اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح H.Ritter، استانبول، ۱۹۲۹، ص ۴۰، ۵۸۲) در باره جبر و اختیار به این قول امام جعفر صادق علیه السلام رک: لاجبر و لاتفویض و لکن امر بین الامرین (کلینی، اصول کافی، تصحیح، علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۸۱، ج اول ص ۱۶۰، حدیث شماره ۱۳

(Madelung, *Der Imam al Qasim b.-; Ibrahim*, Berlin, 1965,P.58, n 94)

این حدیث در اشکال گوناگونی که نقل شده، کلمه قدر به جای تفویض به کار رفته است. (رک: کلینی، کافی، ج ۱ ص ۱۵۹. شماره‌های ۹ و ۱۰) بدیهی است که استعمال کلمه قدر در اینجا در مقابل معتزله است. اصحاب حدیث امامیه از سویی در رد بر جبرگرایی جهمیه، و از دیگر سوی در رد بر عدم جبرگرایی معتزله به این حدیث تکیه می‌کردند. (اشعری، مقالات ،ص، ۴۱) آیین هشام بن حکم نیز (مقالات ،ص ۴۰ به بعد) صریحاً در صدد یافتن چنین موضع متعادلی است. بنابر گزارش یکی از منابع حنفی ابوحنیفه این قول امام جعفر صادق علیه السلام را (با اضافاتی) به منزله قولی که عین نظریه خود اوست نقل کرده است (صاعد بن محمد استوائی [ف ۱۰۴۱/۴۳۲]، العقیده نسخه خطی. لیدن، بخش شرق شناسی [۵] ۷۰۶، ص ۴۵۷).

۲ـ محض نمونه رک: به ابن بابویه، عیون اخبار الرّضا، تصحیح مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ ج ۱ ص ۱۴۴ به بعد. احادیث مشابه دیگری نیز به امامان شیعه، خصوصاً به امام جعفر صادق علیه السلام نسبت داده شده است. شیخ مفید در تلاش برای رد اتّهاماتی که به متکلّمین امامیه زده می‌شود، مبنی براینکه آنها کلام ضد آیین تشبیه را از معتزله اخذ کرده‌اند، به روایتی از امام جعفر صادق علیه السلام تکیه می‌فرماید. (شیخ مفید، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، چاپ دوم، نجف، بدون تاریخ، ج ۲، ص ۱۲۰ به بعد؛ نیز ر.ک: به کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۰۶ ، ۱۰۴؛ ابن بابویه، التوحید ص ص ۵۷ به بعد). ادعای شیخ مفید در خصوص اینکه بین امامیه فقط هشام بن حکم را می‌توان به تشبیه گرایی متهم کرد صحیح نیست. بلکه نظرات رقیب بزرگش هشام جوالیقی آشکارتر از نظرات هشام از آیین تشبیه حکایت داشت. از مجموع اطلاعاتی که در مورد هشام بن حکم موجود است ثابت می‌شود که هشام کوشیده است اندیشه‌های خود را براساس تعالیم امامش استوار سازد. بنابراین بعید است که با محکومیت صریح آن حضرت مخالفت ورزیده باشد.

۳ـ در باره گرایشهای کلامی مأمون ر.ک. به:

J,Van Ess, «Dirár b. Amr und die Cahmiya» *Islam*, XLIV(1968). P. 34.

تا به نظر اصحاب حدیث سنّی. ابن بابویه طبیعتاً به این احادیث بسیار اعتماد کرده است. اما اعتراف می‌کند که احادیث دیگری در کتب علمای امامیه وجود دارد که به قول وی: «مردمان نادان را بدانجا هدایت می‌کند که گمان برند خداوند با مخلوقاتش قابل قیاس است». وی مؤکّداً اظهار می‌دارد که این احادیث یا ناقص‌اند و یا باید مجازاً تفسیر شوند، درست مانند آیات متشابه قرآن.[۱] ظاهراً هنوز در بین اصحاب حدیث امامیه حتی درباره مسائل مهم کلامی مانند امکان رؤیت خداوند که ابن بابویه بنابر تصوّر مجرد خود از خدا شدیداً آن را انکار می‌کند، اتّفاق نظری حاصل نشده است. مع الوصف تأکید می‌کند که احادیثی را که برخی از فقهای دیگر در خصوص رؤیت خداوند جمع آوری کرده‌اند(علی الظاهر در دفاع از آن)، صحیح می‌شمارد. ابن بابویه بر آن است که این احادیث را باید راجع به علم مطلق به خداوند تفسیر کرد که مؤمنان پس از رستاخیز کسب خواهند کرد نه به رؤیت عینی[۲].

به هر تقدیر، بین معتزله و ابن‌بابویه در چندین مسأله مربوط به نظرات معتزله در باب عدل الهی اختلافات مسلّم و آشکاری وجود دارد. ابن‌بابویه در مخالفت با دیدگاههای معتزله، معتقد است که افعال انسان مخلوق خداوند است، اما این خلق را تقدیری می‌داند نه تکوینی.[۳] وی علیه معتزله بر این باور است که مشیت و اراده الهی به همهٔ اشیایی که وجود پیدا می‌کنند، از جمله اعمال زشت انسانی، تعلق می‌گیرد، اما سپس این اراده را به گونه‌ای ابهام آمیز به علم سابقه توصیف می‌کند.[۴] همینطور، حدیثی را نقل می‌کند دایر براینکه نافرمانی با خداوند مطابق با قضا و قدر اوست؛ اما سپس این کلمات [قضا و قدر] را که قاعدتاً حاکی از جبر بودند به معنای علم و حکم تفسیر می‌کند.[۵]

ابن بابویه بر طبق آیین سنّتی امامیّه «وعید»[۶] را مردود می‌داند و بر این باور است که پیامبر

---

1. *Shiite Creed*, P.2.

۲ـ التوحید، ص ۷۴ به بعد.

۳ـ رک: Shiite Creed,pp.31 f. ابن بابویه در کتاب قدیمترش الهدایة می‌گوید مسلمان حقیقی باید باور داشته باشد که قدریّه مجوس این امّتند و سپس قدریه راکسانی می‌خواند که «می‌خواهند خداوند را به عدلش توصیف و از قدرتش محروم سازند» (الهدایة، ص ۵). واضح است که در اینجا مقصود معتزله هستند و ابن بابویه برخلاف آنچه در اعتقادنامه‌اش می‌بینیم، درصدد بر نمی‌آید که مفهوم حاکی از جبر قضا و قدر را تعدیل کند. همینطور نیز در کتابش ثواب الاعمال و عقاب الاعمال (تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴ به بعد) می‌گوید قدریه که به جهنم خواهند رفت و علی علیه‌السلام فرموده است اگر توبه نکنند مجازات خواهند شد، همان کسانی هستند که قدر الهی را انکار می‌کنند.

4. Shiite Creed, pp. 33 F.

۵ـ التوحید ص ۳۰۰.

6. *Shiite Creed*, p. 68.

اکرم ﷺ و امامان علیهم‌السلام مرتکب گناه کبیره را شفاعت می‌کنند.[۱] وی از نظر امامیه در خصوص بداء و بازگشت اموات پیش از رستاخیز (رجعت)[۲] حمایت می‌کند، در حالیکه تأکید می‌کند که این نظر حاکی از اکتسابی بودن علم خداوند نیست.[۳] از سوی دیگر بنابر اعتقاد وی قرآن، به همان صورت که در دست مسلمانان است کامل است و چیزی بدان افزوده نشده است[۴] ـ نظری که اشعری فقط با آن دسته از شیعیان امامیه که عقاید اعتزال و امامت را در هم آمیخته بودند همعقیده بود.[۵]

ابن بابویه در آخرین دهه‌های حیاتش در شهر ری سکنی گزید؛ همان شهری که رکن‌الدوله، سلطان آل بویه او را به عزیمت بدان دعوت کرده بود. او در ری، پایتخت خاندان شیعی، عزّت و احترامی والا داشت. اما به گفته ابوحیان توحیدی، سرانجام صاحب بن عبّاد وزیر معروف آل بویه محدودیّتهایی برای تعالیم وی ایجاد کرد.[۶] توحیدی متذکر می‌شود که چون برخی از اصحاب حدیث سنّی نیز گرفتار این محدودیّتهای ابن عبّاد شده بودند، بنابراین پر واضح است که گرایشهای ضد شیعی موجب فعالیتهای او نشده است. در اینجا لازم است از نفوذ فراوان و دیر پای ابن عبّاد بر شیعیان اهل ری یاد کنیم. بر حسب اتّفاق نیست که رساله‌های اعتقادی او تاکنون در کتابخانه‌های شیعه امامیّه محفوظ باقی مانده، هر چند که خود پیرو مذهب امامیّه نبوده است. ابن عباد در اصل پیرو مذهب اعتزال بود و مقام علی علیه‌السلام را برتر از مقام خلفا می‌دانست، اما ادّعای شیعیان را در خصوص اینکه پیامبر اکرم ﷺ علی علیه‌السلام را به جانشینی خود منصوب کرده است، رد می‌کرد. وی با روش خاصی توجه شیعیان علوی را به خود معطوف داشت و آنان را به حلقهٔ تعالیم خود کشاند و سخاوتمندانه در صدد جلب حمایتشان بر آمد.

ظاهراً تا حد زیادی به سبب تلاشهای ابن عباد بود که شهر ری مرکز جریانی در تشیّع زیدی و امامی شد که کاملاً به حمایت از کلام معتزلی تمایل داشت. از جانب امامیه، عبدالجلیل قزوینی رازی که اعتذار نامه رسمی امامیه وی از اهل سنّت علیه حمله یکی از سنیان شیعه شده به آنان و مکتوب در حدود سال ۵۶۵/ ۱۱۷۰، انتشار یافته است، آخرین

---

1. *Shiite Creed*, pp. 67 ff.
2. *Shiite Creed*, pp. 62 ff.
3. *Shiite Creed*, pp. 41 ff.
4. *Shiite Creed*, pp. 85 ff.

۵ـ مقالات ، ص ۴۷.

۶ـ ابوحیان توحیدی، اخلاق الوزیران، به تصحیح، محمد بن تاویت طنجی، دمشق ۱۹۶۵،ص ۱۶۶ به بعد.

دلیل بر وجود این جریان است. او عقاید خود را عقاید اصولیه امامیّه می‌شمارد و صراحتاً خود را از برخی اخباریهای امامی که از آنان با عنوان حشویه یاد می‌کند، مبرأ می‌داند. قزوینی بر آن است که مشرب اصولیه در مبانی الهیّات مبتنی است بر عقل و استدلال عقلی، نه بر تمسّک کورکورانه به تعالیم دیگران، اصولیها فقط در مسائل فقهی شریعت به تعالیم منقول از پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام تکیه می‌کنند.[۱] وی همه تلاش خود را در مقابله و رد این اعتقاد که شیعیان امامیه از مسلمانان دیگر تنفّر دارند به کار می‌گیرد و به یکی از کتابهای خود اشاره می‌کند که در آن از عفّت عایشه و همسران دیگر پیامبر اکرم ﷺ سخن گفته است به گونه‌ای که می‌تواند در جماعات اهل سنّت نیز با نظر موافق خوانده شود.[۲] عبدالجلیل در کتابی دیگر در حدود اثبات این نکته بر می‌آید که شیعیان معتقدند «زاهدان، عابدان و مفسّران قرآن» از احترامی والا بر خوردارند.[۳] فهرست او از زاهدانی که شیعه بانظر مثبت به آنان می‌نگرد مشخصاً با نام عمر بن عبید و واصل بن عطاء[۴] بانیان فرقه معتزله آغاز شده است. شیعیان امامیه متأخر توضیحات او را در این مسأله، به رغم اعتراضات مخالفت آمیزش، به نوعی تقیه تفسیر کردند.[۵]

مکتب بغداد در پیشرفت افکار امامیه، پس از ابن‌بابویه، بیش از مکتب ری اهمیّت یافت. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، در بین شیعیان امامیه بغداد، پیش از وفات ابن بابویه، نفوذ و قدرتی بلامنازع به دست آورده بود که تا هنگام وفاتش در سال ۱۰۲۲/۴۱۳ آن را حفظ کرد. وی تصحیحی بر اعتقادنامه ابن بابویه نوشت که در بسیاری از مسائل، گاه با خشونت، بر او خرده گرفته است. شیخ مفید ممانعت ابن بابویه را از پرداختن به کلام و مجادلات مذهبی رد می‌کند و بر این باور است که ائمه علیهم‌السلام کسانی را که دارای اعتقاد راسخ و در استدلال مسلط‌اند به دفاع از دین حق در برابر بدعت گذاران و کافران تشویق

۱ـ النقد، ص ۲، ۱۷ به بعد. این اقوال نشان می‌دهد که کشمکشهای بین اصولیه و اخباریه چنانکه گاه اظهار نظر می‌شود در مذهب شیعه در دوران صفویه پدید نیامده است.

(Cf.The references in G.SCARCIA, «Intorno alle Controversie tra Ahbári e Usúli Presso gli Imamiti di Persia», RSO XXXIII(1958), pp. 218 f.)

ریشهٔ کشمکشهای بعدی پیرامون مباحث فنی اصول فقه در مناقشات گسترده‌تر نخستین حامیان کلام نظری با مخالفان حدیث گرای نهفته است.

۲ـ النقد، ص ۸۳.

۳ـ النقد، ص ۲۵۹.

۴ـ النقد، ص ۱۹۷.

۵ـ ر.ک. به: جلال الدین حسینی ارموی، مقدمه نقد [تهران] ۱۳۳۳: ص ۲۴.

فرموده‌اند.[۱] انتقاد عمده وی از ابن بابویه بر این محور قرار دارد که ابن بابویه به معنی لغوی اقوال منقول از ائمه تمسّک می‌جوید و اغلب به تناقض ظاهری آنها با قرآن و احادیث کاملاً معتبر دیگر اعتنائی نمی‌کند. شیخ مفید از علمایی همچون ابن بابویه با عنوان حشویه یاد می‌کند[۲] و در برابر این اظهار نظر ابن بابویه که متّهم کردن علمای قم به تقصیردر عقایدشان راجع به ائمه از خصوصیات غُلات است، سخت واکنش نشان می‌دهد و ظاهراً با تکیه بر احادیثی خاص، چند تن از علمای قم را مثال می‌زند که به نظر وی از بعضی جهات چنانکه باید به علو مقام امامان علیهم‌السلام نپرداخته‌اند. رای درستی که آیین غُلات را باید با آن سنجید، رأی محققّان نقّاد است، خواه اهل قم باشند خواه اهل شهری دیگر.[۳]

بدین ترتیب، شیخ مفید خود را متکلّم می‌داند و در کتاب اوائل المقالات مسائل بسیاری را مورد بحث قرار می‌دهد که معمولاً علمای کلام پیرامون آنها بحث می‌کردند اما حدیثی درباره آنها وجود نداشت. از آن جمله است مباحث بسیاری از لطائف الکلام؛ یعنی لطائفی که برای دین از اهمیّتی ثانوی برخوردارند. اما این، بدان معنا نیست که شیخ مفید به احادیث شیعه بی اعتنایی کرده یا نظر به آنها نداشته است. بر عکس، بدیهی است که وی در این زمینه کاملاً متبحر بود. هر چند که او گاه برخی از احادیثی راکه ابن بابویه به آنها استناد می‌کند به منزله احادیث معتبر یا شاذ مردود می‌شمارد، بیشتر اوقات این احادیث را می‌پذیرد اما آنها را به‌گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌کند یا مفهومشان را با نقل احادیث دیگر محدود می‌سازد. وی در برابر این نظر معتزله که حقایق اصلی دین باید صرفاً اساس عقلی داشته باشد، اجماع امامیّه را صریحاً تأیید می‌کند دایر بر اینکه عقل برای کسب هر نوع معرفت دینی به سمع نیازمند است.[۴] شیخ مفید همچنین در کتاب اوائل المقالات مسائل بسیاری را مورد بحث قرار می‌دهد فقط از این لحاظ که در احادیث آمده‌اند، گرچه به‌گونه‌ای که خود یاد آور می‌شود، متکلّمین پیشتر

۱ـ شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد، تصحیح عباسقلی وجدی. این کتاب به همراه اوائل المقالات تبریز، ۱۳۷۱ با صفحه‌گذاری جدا منتشر شده است، ص ۲۶ به بعد. شیخ مفید در آثار دیگرش نیز ناچار بود به سبب استفاده از کلام از خود دفاع کند. شاگردش سیّد مرتضی در کتاب العیون و المحاسن می‌گوید به او گفتم که معتزله وحشویه گمان می‌برند مناظره‌ای که ما می‌کنیم بر خلاف اصول امامیه و خارج از اجماع آنهاست. شیخ مفید پاسخ می‌دهد که معتزله وحشویه و نیز هر یک از پیروان امامیه که چنین ادعایی را به ما نسبت داده‌اند به خطا رفته‌اند، زیرا فقها و پیشوایان امامیه در علم دین به مناظره می‌پرداختند و به صحبت آن ایمان داشتند. سپس می‌گوید من در دو کتاب دیگرم به تفصیل پیرامون آن بحث کرده‌ام. (الفصول المختاره، ج ۲، ص ۱۱۹ به بعد).

۲ـ تصحیح ص ۳۳.

۳ـ تصحیح ص ۶۵ به بعد.

۴ـ اوائل ص ۱۱ به بعد.

به بحث درباره آنها نپرداخته‌اند. ملاک وی در بحث پیرامون این مسائل آن نیست که عقل می‌تواند آنها را اثبات کند یا نه، بلکه فقط کافی است که با عقل تعارض نداشته باشند و بدین ترتیب دستاویز حمله متکلّمین قرار نگیرند. بدین سان، شیخ مفید می‌گوید که وی در خصوص احتمال ازمیان رفتن بخشی از قرآن به تفصیل با معتزله و دیگران بحث کرده است اما هیچ دلیلی عقلی در مخالفت با آن از گفته‌هایشان به دست نیاورده است. و اما افزودگیهای قرآن، عقلاً نباید بیش از چند حرف یا کلمه مفرده باشد، زیرا که افزودگیهای بسیار نمی‌توانست از نظر ریز بین سخن سنجان عرب بگریزد. وی سپس اظهار می‌دارد، خود بر این باور است که قرآن نه فزونی پذیرفته است و نه کاستی، اما با این حال دشمنان علی علیه‌السلام نظم آیات قرآن را برهم زده و تفسیر موجود در مصحف علی علیه‌السلام را حذف کرده بودند.[۱] شیخ مفید قویاً رجعت را تأیید می‌کند و آن را بازگشت برخی از اموات در هنگام ظهور مهدی موعود(عج) می‌داند.[۲] امّا در خصوص انطباق مفهوم بداء با عقاید عموم مسلمانان درباره نسخ احکام مذهبی و نیز انطباق آن با آیین معتزله درباره تغییر اجل و روزی انسان از سوی خداوند برطبق اعمالش، محتاطانه سخن می‌گوید. به نظر وی رد بداء از جانب اکثر مسلمانان فقط موجب بروز اختلافهای[۳] لفظی با امامیه می‌شود.

شیخ مفید در مقام متکلّمی امامی مذهب اساساً با عقاید بنونوبخت در اصول توحید و عدل الهی و نیز در انکار مجازات بی قید و شرط گناهکاری که توبه نکرده است، اتفاق نظر دارد. موافق با آیین بنونوبخت و معتزله، او این اصل ابن بابویه را که خداوند افعال انسان را به واسطه تقدیر خلق کرده است[۴] مردود می‌داند و تأکید می‌کند که خداوند گناهان انسان را اراده نمی‌کند.[۵] با این حال، استثنائاً با عقاید خاص‌تر بنونوبخت موافق است.[۶] شیخ مفید هر چند به

۱ـ اوائل ص ۵۴ به بعد. مع ذلک شیخ مفید در کتاب رسالة فی اجوبة المسائل السّرویّه، (که در کتاب المسائل الجارودیة انتشار یافته است، نجف، بدون تاریخ ص ۵۹ به بعد)، تأیید می‌کند که در نسخه رسمی قرآن کاستیهایی وجود داشته است بدون آنکه بگوید این کاستیها فقط در تفسیر موجود در مصحف علی علیه‌السلام بوده است. متن اصلی وکامل قرآن را امامان علیهم‌السلام می‌دانند و پس از ظهور حضرت مهدی (عج) خوانده خواهد شد.

۲ـ اوائل ص ۵۰؛ نیر ، ر.ک. به: الفصول المختاره، ج۱ ص ۱۰۳ به بعد. المسائل السّرویّه ص۴۲ به بعد.

۳ـ اوائل، ص ۵۳ به بعد. ۴ـ تصحیح، ص ۱۱ به بعد.

۵ـ تصحیح ، ص ۱۶.

۶ـ بدین ترتیب، در تعریف انسان که بنونوبخت از نظر معمّر معتزلی حمایت می‌کردند، شیخ مفید این نظر را موافق اقوال ائمه علیهم‌السلام می‌داند. (المسائل السرویه، ص ص ۵۱ به بعد: در اوائل نیز نقل شده است ص ۵۰ شماره ۱).

طور کلی از بنونوبخت با احترام یاد می‌کند، اغلب عقاید آنان را موافق عقاید غلات شیعه[۱]، طرفداران تناسخ ارواح[۲] وامامیّه‌های جاهل به حدیث می‌داند.[۳]

از سوی دیگر، شیخ مفید بین شیعه و معتزله امتیاز فوق العاده‌ای قائل می‌شود و مسائل اساسی جدلی را برجسته می‌سازد. برطبق تعریف او، شیعه فقط بر کسی اطلاق می‌شود که پس از رحلت پیامبر اکرمﷺ به امامت علی‌علیه‌السلام معتقد باشد. معتزله به همه کسانی گفته می‌شود که اصل منزلة بین المنزلتین گناهکار راکه از ابداعات و اصل بن عطا در دوران حسن بصری است پذیرفته باشند.[۴] شیخ مفید با این جدایی کلی، برتری مشخّص مکتب بغدادی معتزله را نسبت به مکتب بصری نشان می‌دهد. او در واقع کتاب خاصی نوشت در باره «توافق بغدادیهای معتزله با آنچه از ائمه‌علیهم‌السلام نقل شده است»[۵] درکتاب اوائل المقالات در همه مسائل خاصی که به طور کلی با مشرب معتزلیها موافق است، از بغدادیها خصوصاً از ابوالقاسم بلخی[۶] و ابن اخشید تقریباً به گونه‌ای یکسان، علیه بصریها جانبداری می‌کند. بغدادیها، به گونه‌ای که شیخ مفید افکارشان را ارامهٔ می‌دهد اغلب کمتر از بصریها در استفاده از عقل تعصّب داشتند واز نظر احساسات دینی عموم مسلمانان از احترام بیشتری برخوردار بودند. بدین سان، بغدادیها بر خلاف بصریها، انسان را خالق افعال خویش نخواندند.[۷] آنان قرآن را محدث وصف کردند اما از مخلوق دانستن[۸] آن اجتناب ورزیده بر این باور بودند که خداوند را باید به اسماء و صفاتی که در قرآن وجود دارد خواند و بس[۹]. شیخ مفید در همه این مسائل با آنان متّفق‌القول است. او حتی برای این نظریه خویش که امامان و نائبانشان می‌توانند معجزه بیاورند در بین بغدادیها همنوایی به نام ابن اخشید یافته بود که با اجماع معتزله در محدود ساختن معجزه به پیامبران مخالفت می‌ورزید.[۱۰] وی همچنین از این نظر بغدادیها مبنی بر اینکه افعال خداوند نسبت به انسانها مطلقاً برای ایشان اصلح است کاملاً حمایت می‌کند.[۱۱] از سوی دیگر، بابرخورد مجادله آمیز مکتب قدیم بغداد در مقابل بصریها، بخصوص علیه ابوهاشم جبائی، با بغدادیها

۱ـ اوائل ص ۳۸.
۲ـ اوائل ص ۳۳.
۳ـ اوائل ص ص ۴۱ به بعد.
۴ـ اوائل ص ص ۲ به بعد.
۵ـ اوائل ص ل ، ج.
۶ـ این امر شیخ مفید را از شرکت در مجادلات تند علیه ابوالقاسم بلخی در مورد وعید و جایز بودن اجتهاد باز نمی‌دارد (الفصول المختاره، ج ۱ ص ۳۸، ۴۷ به بعد، ٦٦ به بعد).
۷ـ اوائل ص ۲۵.
۸ـ اوائل ص ۱۸ به بعد.
۹ـ اوائل ص ۲۰.
۱۰ـ اوائل ص ۴۰ به بعد.
۱۱ـ اوائل ص ۲۵ به بعد.

هم‌عقیده است.

شریف مرتضی علم الهدی که بیش از شیخ مفید تا سال ۱۰۴۴/۴۳۶ در قید حیات بود جانشین وی در احراز مقام عالی‌اش در بغداد شد. در حقیقت مرجعیّت شریف مرتضی به منزله یکی از نوادگان امام موسی کاظم علیه السلام و نقیب علویان، به طوری که از پاسخهایش به سؤالهایی که از بسیاری از نقاط جهان اسلام می‌رسیده است بر می‌آید، در سراسر جامعه امامیه گسترش یافت. وی اوّلین آموزشهای خود را تحت نظر شیخ مفید فراگرفت، و بعد تحت نظر چند عالم غیر شیعی، از جمله عبدالجبار معتزلی، ابواسحاق نصیبنی و ابوعبید اللّه به کسب علم پرداخت. گرچه شریف مرتضی در معتقدات اصلی‌اش همچنان امامی مذهب باقی ماند، امّا تا حد زیادی ازحیات عقلی آزاد منشانه بغداد در دوران خود تأثیر پذیرفته بود و در تشکیل آن نیز نقش داشت.

در حالی که کلام ازنظر شیخ مفید در اصل فقط وسیله‌ای برای دفاع موثّرتر از اصول اعتقادی شیعه بود که از تعالیم ائمه مایه می‌گرفت، شریف مرتضی کاملاً نظر معتزله را مبنی بر اینکه حقایق اصلی دین فقط باید به یاری عقل ثابت شود پذیرفت. شریف مرتضی کتاب الاصول الاعتقادیه را همانند اعتقاد نامه‌ای معتزلی آغاز می‌کند و تصدیق می‌کند که اوّلین تکلیف انسان عبارت است از رسیدن به معرفت خالق خویش بدین روش که از فانی بودن همه اجسام،هستی او را استنباط کند.[۱] هر کس که حق را فقط براساس تقلید بپذیرد خداوند را نشناخته و کافر است، زیرا موفّق نشده است به کسب معرفتی که براو محوّل شده نایل آید.[۲] نگرش شریف مرتضی نسبت به حدیث نیز به همین صورت نگرشی است منفی. وی می‌گوید کتب شیعه و نیز مخالفانشان از احادیثی انباشته است که همه نوع خطا و گفته ناحق در آنها وجود دارد. بدین ترتیب ناگزیر باید هر حدیثی را ابتدا با مقایسه باعقل و سپس اگر با عقل تعارض نداشت با سندی معتبر همانند قرآن مورد سنجش انتقادی قرار داد.[۳] وی در

۱ـ شریف مرتضی، «الاصول الاعتقادیه»، در نفائس المخطوطات ، تصحیح محمد حسن علی یاسین، ج دوم بغداد، ۱۹۵۴ ص ۷۹.

۲ـ شریف مرتضی، مسائل الشریف ابی الحسین المحسن بن محمد بن الناصر، نسخه خطی برلن، (Petermann)، ۱، ۴۰، ص Iv.

۳ـ شریف مرتضی، المسائل الطرابلوسیه الثالثه، نسخه خطی، برلن، (Petermann) ۴۰، ص ۸۴r. شریف مرتضی سپس توضیح می‌دهد که احادیثی که معنای ظاهری آنها با حقیقت تعارض دارد بر دو نوع است: احادیثی راکه می‌توان بدون دست بردن غیر منطقی در آنها به طور قابل قبولی تفسیر کرد. این گونه احادیث را می‌توان صحیح دانست و به همین نحو تفسیر کرد. دیگر، احادیثی که‌بسختی و بر خلاف قواعد ادبی توجیه

احتجاجات خود بندرت به نقل حدیث می‌پردازد و اگر حدیثی نقل می‌کند دلیل تبعی به شمار می‌آید.

شریف مرتضی با شیخ مفید در ترجیح مکتب بغدادی معتزله هم آواز نیست. او معمولاً به نقل آیین بصریها می‌پردازد و از آنان پیروی می‌کند. شریف مرتضی با عدم اعتنا به نهی ابن‌بابویه، در زمینهٔ تناسب و موافقت اسماء و صفات الهی با مبانی صرف عقلی به طور مبسوط بحث می‌کند.[۱] وی در پاره‌ای از مسائل که آیین سنّتی امامیه تحت حمله‌های شدید معتزله قرار می‌گیرد در مواجهه با اعتراضهای آنان بر شیخ مفید سبقت می‌گیرد. شریف مرتضی بر آن است که نسخه رسمی قرآن عیناً همان قرآن جمع آوری شده و تألیف شده در زمان خود پیامبرﷺ است؛ حتی ترتیب آیات به هم نخورده است.[۲] رجعت، به قول وی، از نظر امامیه عبارت است از بازگشت برخی از اموات در زمان ظهور مهدی موعود(عج)، امّا اضافه می‌کند که بعضی از پیروان مذهب امامیّه رجعت را بازگشت حاکمیّت امامان علیهم‌السلام می‌دانند نه بازگشت اموات.[۳] به اعتقاد او، بر طبق سنت امامیّه جایز نیست که قرآن مخلوق خوانده شود اما با وجود این صریحاً مفهوم آن را تأیید می‌کند.[۴]

شریف مرتضی با تکیه بر آیین معتزلی بصری به جای آیین بغدادی، در بسیاری از مسائل جزئی به طور ضمنی با شیخ مفید مخالفت کرد. یکی از شیعیان مخالف علم کلام* در قرن ٦ حدود ۹۵ مورد از موارد اختلاف بین این دو را برشمرده و بدین ترتیب در صدد بر آمده است تا ثابت کند که علم کلام برای وصول به یقین راهی قابل اعتماد نیست.[۵] بعلاوه شریف مرتضی مناقشات بین معتزله و امامیّه را در قیاس با بنونوبخت و شیخ مفید کاهش داد. در هر

می‌شوند باید به منزله احادیث جعلی مردود دانست. بحث در اینجا پیرامون حدیثی است که کلینی در فصل توحید کتابش، کافی ، نقل کرده است، کتاب کافی به طور کلی معتبرترین مجموعه حدیثی امامیه محسوب می‌شود. به هر حال، شریف مرتضی یاد آور می‌شود: «چه بسیار احادیثی که بسختی معنای ظاهری آنها غیر ممکن یا دروغ است و این شخص و دیگر یاران ما در کتابهایشان نقل کرده‌اند. به احتمال قوی این روایت جعلی و منتسب است». (ص ۸۴۷).

۱ـ المرتضی، «مجموعة فی فنون من علم الکلام»، در نفائس المخطوطات، تصحیح محمد حسن الیاسین، ج ۵، بغداد ص ۱۹۵۵، ص ۷۲ به بعد. ۲ـ مجموعه ص ٦۹.

۳ـ رک: اوائل ، ص ۱۳، شماره ۲ تفسیر مرتضی از بداء همانند تفسیر شیخ مفید است. شریف مرتضی بر آن است که اختلاف بین امامیه و منتقدان مسلمان آنها در باره این مسأله صرفاً لفظی است. (شریف مرتضی، الشّافی فی الامامة، تهران، ۱۳۰۱ ص ۱۳). ۴ـ مجموعة، ص ۸۱.

*ـ وی قطب الدین ابوالحسن سعید بن هبةُ الله راوندی (ف ۵۷۳) ،بود خاندان نوبختی، ص ۷۷ ـ م.

۵ـ رک: خاندان نوبختی، ص ۷۷.

حال از ظاهر امر چنین بر می‌آید که شریف مرتضی و همعصرانش همه این اختلافات را برای اصل عقاید امامیه، حیاتی نمی‌دانستند. چنین اختلافاتی در واقع نباید این حقیقت را پنهان دارد که شریف مرتضی در مسائل عمده‌ای همچون امامت، محکوم ساختن دشمنان ائمه علیهم‌السلام به کفر، رد مجازات بی قید و شرط گناهکار و اعتقاد به شفاعت امامان علیهم‌السلام از نظریات اوّلینِ استادش، شیخ مفید، پیروی کرده است.

مرز اعتقادی بین آیین امامیه و معتزله، به گونه‌ای که شریف مرتضی آن را مورد تجدید نظر قرار داده بود، مسلّم و روشن شد. نمایندگان بعدی کلام هیچ جا اساساً آن را مورد بحث و بررسی قرار ندادند. بیش از دو قرن بعد خواجه نصیرالدین طوسی (ف ۱۲۷۴/۶۷۲) و شاگرد و شارح او، ابن مطهّر حلی (ف ۱۳۲۵/۷۲۶) به منظور تبیین اصول اعتقادی امامیه، روش و عقاید اساسی شریف مرتضی را در کلام اتّخاذ کردند. برطبق تعالیم آنان، عقل بتنهایی، یگانه منبع اصول عتقادی در دین است. دیگر، مسائلی که از مشخّصات کلام قدیم امامیه بود، از قبیل: بداء[1]، رجعت و کامل بودن قرآن، مورد بحث قرار نگرفت. با این حال، در زمینهٔ امامت، شفاعت و رد مجازات ابدی گناهکار مسلمان هیچ توافقی با معتزله وجود ندارد.

خواجه نصیرالدین طوسی عمدتاً باعنوان فیلسوف و منجّم شناخته می‌شود. امّا علاقه او به فلسفه بر تفسیر دین بینانهٔ وی از کلام امامیه تأثیری نگذاشت. اندیشه‌های کلامی خواجه نصیر را باید آن بخش از آخرین مرحله علم کلام دانست که برخی از اصطلاحات و روشهای استدلال فلسفی را در خود راه داد امّا در مسائل اصولی هرگز تسلیم نظرات آن نشد. این مرحله از کلام را در مکتب اشعری، خصوصاً فخرالدین رازی (ف ۱۲۰۹/۶۰۶) مطرح کرد. پیش از او یکی از معاصران جوانتر شریف مرتضی به نام ابوالحسین بصری (ف ۱۰۴۴/۴۳۶) آن را در آیین معتزله وارد کرده بود. تأثیرابوالحسن بصری بر خواجه نصیر و علامه حلّی در بسیاری از مسائل جزئی آشکار است، هر چند که اینان به پیروی کورکورانه از او نپرداختند.

خواجه نصیرالدین و علاّمه حلّی نمایندگان آخرین مکتب تفکّر اصیل در کلام امامیه به شمار می‌آیند. در علم کلام به طور کلی، آثار نسلهای بعدی بیشتر مشتمل است بر شروح،

۱ـ خواجه نصیرالدین طوسی در شرح بر کتاب مُحَصَّل رازی در خصوص بداء که امامیه را متهم به اعتقاد داشتن به آن می‌کند، درصدد موضع گیری بر می‌آید. وی منکر اعتقاد امامیه به بداء می‌شود و ادعا می‌کند که بداء فقط در حدیث واحدی که از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده ذکر شده است. سپس می‌افزاید حدیث واحد مفید علم نیست. (تلخیص المحصل که باکتاب محصّل افکار المتقدّمین و المتأخّرین تألیف رازی به چاپ رسیده است. قاهره، ۱۳۲۳، ص ۱۸۲).

تلخیص‌ها و تکرارها. بعضی از آثار علامه حلّی با شرحهای بعدی آن به منزله تفسیرهای معتبری از اصول اعتقادی امامیه همچنان رایج و محفوظ باقی مانده‌اند.

با بررسی تأثیرات دیرپای کلام معتزلی بر مکتب امامیه شاید بی مناسبت نباشد آن را با تأثیراتی که معتزله بر شاخه دیگری از شیعه یعنی زیدیه گذاشته‌اند مقایسه کنیم. در سیر پیشرفت دیدگاههای اعتقادی امامیه و زیدیه نسبت به معتزله یعنی از نخستین مرحله تضاد تقریباً کامل تا دورانی که در بعضی نظرات اساسی به یکدیگر نزدیک می‌شوند و سرانجام تا هنگامی که به قبول مطلق روشها و مضامین کلام معتزلی می‌انجامد، نکات مشترک قابل ملاحظه‌ای میان آنان به چشم می‌خورد. بعلاوه، امامیه و زیدیه هر دو، از آن پس در سیر تکاملی آیین اعتقادی خود پیوسته متکی بر معتزله باقی ماندند و چندین بار نظامهای مختلف و متنازع کلامی را که مکاتب معتزلی غیر شیعی پدید می‌آوردند، مقهور خود ساختند.

در هر حال بین زیدیّه و امامیّه در مورد میزان پذیرش آیین معتزله تفاوت عمده‌ای وجود داشت. علما و امامان زیدی سرانجام هر پنج اصل اعتقادی معتزله را پذیرفتند. تنها اختلافی که بین آنها و معتزله باقی ماند در خصوص شرایط امام و انتخابی بودن منصب وی بود. از سوی دیگر، متکلّمان امامی دو اصل از اصول اعتقادی معتزله را مؤکّداً مردود دانستند: وعید و در کنار آن مَنزلَةٌ بینَ المنزلتین.[۱] مردود دانستن این دو اصل ظاهراً اتفّاقی نبود، بلکه در یکی از زوایای مهم آیین امامیه پیرامون امامت ریشه داشت. امام ازنظر امامیه شفاعت کننده امت پیرو خویش است. این امر برای آنان قابل قبول نبود که هر کس وفادارانه از امام پیروی کند باید، به گونه‌ای که معتزله تعلیم می‌دادند، به مجازات ابدی و بی قید و شرط محکوم شود و یا موقعیّت خویش را در مقام مؤمن، مرتکب هر نوع گناهی شده باشد، از دست بدهد.

اصل امامت نزد معتزله و حتی در نظر شیعه زیدیه تا حدّ رهبری شرعی امت اسلامی تنزّل می‌یافت، امّا از نظر امامیه پایه و اساس دین به شمار می‌آمد. جهان حتی یک لحظه نمی‌تواند بدون وجود امامی معصوم و مصون از گناه که رهبری و امامت انسان را به عهده دارد، باقی بماند. رستگاری هر کس منوط به اطاعت و وفاداری شخص وی نسبت به امام برحق است. متکلّمان امامیه کاملاً از این نظر حمایت کردند، گرچه نظر معتزله را مبنی بر اینکه اصول دین

۱ـ گزارش شده است که شیخ الطائفه ابوجعفر طوسی (ف ۱۰۶۷/۴۶۰) که از شیخ مفید و شریف مرتضی کسب علم کرده است، ابتدا قائل به نظریه وعید معتزله بود. بعدها به اجماع امامیّه بازگشت.
Cf Maria Nallino, «Abú G´âfar Muhammad b al- Hasan at-Tusi e un nuovo manos critto del suo, Kitáb al-istibsárr», *RSO*, XXII, (1947) P. 13.

فقط باید مأخوذ از عقل باشد می‌پذیرفتند. آنان بر این باور بودند که وجوب امامت درست مانند نبوت با صِرف عقل قابل اثبات است، در حالیکه معتزله و زیدیه همعصر ایشان وجوب نبوّت را فقط بر پایه عقل اثبات می‌کردند و وجوب امامت را براساس سمع می‌دانستند. در حقیقت نبوّت ازنظر امامیّه شکل خاصی ازامامت بود. انکار امامت به قول شریف مرتضی همچون انکار نبوت است.[۱] این اعتقاد به امامت بود که پایه و اساس دین بود و به رغم همه تفاوتها و تغییراتِ کلامی، پیوسته اصل عمده اعتقادی مکتب امامیه باقی ماند.

۱ـ مجموعه ص ۷۱. ابن بابویه نیز همانند وی می‌گوید: المنکر للامامه کالمنکر للنّبوه والمنکر للنُبوّه کالمنکر للتوحید (الهدایة ص ٦).

٦

نقش شیعیان و خوارج در کلام پیش از اشاعره

مکتب شیعه و خوارج، دو جنبش انشعابی صدر اسلام، هنگامی که مسأله رهبری مشروع امت اسلامی مطرح شد سر بر آوردند. دیدگاههای خاص هر یک در باب امامت برای هر دو جنبش و نیز برای بیشتر شاخه‌های منشعب از شیعه همواره اساس اعتقادات را تشکیل داده است. دو مسأله نزد خوارج به طور مساوی اهمیت حیاتی پیدا کرد: مسأله مربوط به عضویت در جامعه مؤمنین که نزد خوارج عمدتاً، اگر نه منحصراً، مبتنی بود بر پذیرش نظرات خاص آنها و نیز مسألهٔ تلقی صحیح از «دار»، یعنی کل جامعهٔ اسلامی. بر سر همین مسأله بود که این جنبش به شاخه‌های گوناگون انشعاب پیدا کرد. بنابراین طبیعتاً مشخص‌ترین و اساسی‌ترین نقش شیعه و خوارج در عرصهٔ کلام و اصول جزمی اعتقادی اسلامی عبارت بود از تنظیم و تبیین دقیق نظراتشان پیرامون امامت و در مورد خوارج، تعریف کفر و ایمان از نظر این فرقه. به هر حال، ابتداءً این نقش در اینجا مورد بحث ما نیست.

نقشی که احتمالاً شیعیان و خوارج در تدوین نظرات خصوصاً کلامی ترایفا کرده‌اند، بویژه در زمینهٔ دو مسأله از مهمترین مسائل کلامی یعنی: وحدت خداوند در مقابل کثرت صفاتش و جبر الهی در مقابل اختیار انسانی از وضوح کمتری برخودار است. این سؤال مطرح می‌شود که آیا شیعیان و خوارج که در پی منازعهٔ مربوط به رهبری و سازمان جامعهٔ اسلامی پدید آمدند، مکتب کلامی خاص خود را در مباحثات اولیهٔ این مسائل به وجود آوردند یانه؟ چون به طور کلی آثار کلامی نخستین پیروان مکتب شیعه و خوارج در دست نیست، مطالعات جدید یا مبتنی است بر اعتقاد نامه‌های اخیر این جنبشها که معمولاً از دیدگاهها و تمایلات معتزلی آنها سخن می‌گوید و یا مبتنی است بر آثار بدعت آمیز که بر عدم وحدت نظر نمایندگان مکتب شیعه و خوارج تأکید می‌کند. تعیین دقیقتر زمان و کیفیت نفوذ معتزله و نیز بررسی دقیقتر نظرات غیر معتزلی که مؤلّفان آثار بدعت آمیز آنها را توصیف کرده‌اند ظاهراً

برای ارزیابی مناسبی از سهم شیعیان و خوارج در کلام قدیم اجتناب ناپذیر است.

مکتب شیعه را دو شاخهٔ اصلی آن، امامیه و زیدیه، وارد نخستین مباحث کلامی کردند. اولین مباحثی که نمایندگان هر دو گروه در آن شرکت جستند، ظاهراً در زمان امام جعفر صادق علیه السلام [۱] (ف ۱۴۸/ ۷۶۵) به وجود آمد؛ یعنی پس از اینکه این دو فرقه طی قیام زید بن علی در سال ۱۲۲/ ۷۴۰، موقعیّت خود را به شکل جنبشهایی کاملاً مشخّص تثبیت کردند. برجسته‌ترین نمایندگان شیعه امامیه در این زمان به گونه‌ای که در این منابع آمده است عبارتند از: محمد بن نعمان که در بین مخالفانش به شیطان الطاق معروف است؛ زرار بن اعین (ف ۱۵۰/۷۶۷)، هشام بن سالم جوالیقی و هشام بن حکم [۲] (ف ۱۷۹/۶- ۷۹۵). ابن ندیم و شیخ طوسی [۳] عناوین برخی از رساله‌های کلامی آنها را ذکر کرده‌اند و مؤلفان آثار بدعت آمیز، خصوصاً اشعری، آرای آنان را در موضوعات گوناگون کلامی به ثبت رسانده‌اند. با این حال فقط آرای هشام بن حکم تا حدی به طور منظّم نقل شده است. اشعری علاوه بر عقاید آنان گاه بعضی از عقاید علمای بعدی امامیه را ذکر می‌کند که اغلب فقط نظراتی را به گروههای گمنام امامیه نسبت می‌دهد.

آرای کلامی امامیه که اشعری گرد آورده است، دربادی امر بسیار متفاوت به نظر می‌آید. به هر حال در بررسی اولین دورهٔ نظرات امامیه می‌توان آرای گروههای گمنامی را که دارای خصوصیت مسلم معتزلی هستند کنار گذارد. اشعری، خود، کراراً تأکید می‌کند که این آرا

۱ـ از باب نمونه بنگرید به: گزارش اشعری در خصوص نظر یکی از گروههای شیعه امامیه مبنی بر اینکه نظر صحیح در بارهٔ هر مسئله همان است که امام جعفر صادق علیه السلام از آن باره می‌فرماید. (اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت ریتر (Hellmut Ritter)، استانبول، ۱۹۲۹ ص ۳۶).

۲ـ در مورد مرگ هشام رک:

josef van Ess,«Ibn Kullâb and die Mihina»*Oriens*,18-19 (1967):115;

نیز، ویلفرد مادلونگ ذیل «هشام بن حکم» در دایرة المعارف اسلام، ویرایش جدید.

۳ـ فهرست ابن ندیم، تصحیح Gustav Flügel, Leipzig ۱۸۷۱، ص ۱۷۵ به بعد؛ شیخ طوسی فهرست کتب شیعه، تصحیح Aloys Sprenger ص ۱۴۳ (نیز بنگرید: آقا بزرگ تهرانی الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج۲ ص ۲۷. شماره ۱۰۵) ص ۳۲۳، و ۳۵۵ به بعد. علی بن اسماعیل میثم‌تمار که ابن ندیم (ص۱۷۵) او را اولین متکلم امامیه می‌داند (اوّل من تکلّم فی مذهب الامامة) به احتمال زیاد از نسل بعدی است. نام او هیچ جا همراه با نام امام جعفر صادق علیه السلام نیامده و در هیچ یک از مباحث کلامی که در عصر هارون الرشید در حلقه برمکیان صورت می‌گرفته شرکت نداشته است. میثم پس از وفات امام موسی کاظم علیه السلام (۱۸۳/۷۱۱) در قید حیات بوده زیرا باکسانی که رحلت آن حضرت را انکار می‌کردند مشاجراتی داشته است (نوبختی، فرق الشیعه، تصحیح ریتر، ص ۶۹).

بتازگی در میان امامیه پیدا شده است؛ و همانطور که در جاهای دیگر با ذکر نکات دقیق‌تر نشان داده شده است، باید آنها را به بعضی از علمای نیمهٔ دوم قرن ۳/۹ نسبت داد. آرای دیگر امامیه که اشعری با بررسی دقیقتر گزارش کرده است، حکایت از مفاهیم اصولی مشترک دارند. اختلافات میان آنها همچون اختلافات میان نظرات علمای مختلف معتزلی است که پیرامون نقطه مشترکی از مفاهیم اصلی اعتقادی تمامی معتزلیان سیر می‌کند. اندیشه‌های اصلی امامیه در بارهٔ خداوند را، اگر با بعضی اندیشه‌های معتزلی در برابر هم نهیم، واقعاً به بهترین وجهی می‌توانیم آنها را تعریف کنیم.

معتزله خداوند را موجودی منزه از زمان و مکان می‌دانستند. منزه از مکان یعنی که در عرش یا در آسمانها مکان ندارد و منزه از زمان یعنی که ذاتاً لا یتغیر است و حرکت را نمی‌توان به او نسبت داد. این تغییر ناپذیری اساس تمایز بین صفات ذات و صفات افعال خداوند را تشکیل می‌دهد که به طور کلی معتزله پیشتر آن را در قرن ۸/۲ پذیرفته بودند. فقط صفات ذاتی تغییر ناپذیرند و هرگز از او منفک نمی‌شوند، مثل علم، قدرت و حیات. صفات تغییر پذیر یا صفاتی که گاه به خداوند اطلاق می‌شود مانند صفت خلق، کلام، لذت، عدم لذت صفات فعلی هستند. این صفات تأثیری در ذات لا یتغیّر الهی ندارند، زیرا منطقاً خارج از ذات یا به اصطلاح متکلّمین غیر از خداوندند.

نخستین متکلمان امامیه نسبت به همهٔ این مسایل موضعی مخالف اتخاذ کردند. به نظر آنها خداوند، دست کم پس از خلق مکان، در مکان حلول دارد. از هشام بن حکم نقل شده که می‌گفت خداوند از اول در مکان نبود، اما هنگامی که با حرکتی مکان را ایجاد کرد، در آن قرار گرفت. او می‌گوید این مکان همان عرش است.[۱] در مکتب اولین متکلمان شیعهٔ امامیه خداوند بنابر تصریح آیات قرآنی بر عرش خود نشسته است[۲]. اشعری به نقل اختلافات بین آنها دربارهٔ این که آیا حاملان عرش تنها عرش را حمل می‌کنند یا خالق را نیز حمل می‌کنند[۳] می‌پردازد. تصور مکان داشتن خداوند که متکلمان امامیه بر آن رفته‌اند، به طور کلی در تعریف آنان خداوند به «جسم» مشخص می‌شود. هشام بن حکم خداوند را به موجودی که خصوصاً دارای عمق، طول و عرض است وصف می‌کرد. در حالی که گزارش شده است او خداوند را به پرتوی درخشان و یا مرواریدی فروزان که از هر سو می‌درخشد وصف می‌کند،

۱ـ مقالات، ص ۳۲.

۲ـ مؤلّف حقیقت معنای «عرش» را درک نکرده است. «عرش» در روایات شیعه به معنای «علم» و به روایتی مقام تدبیر عالم است، یعنی خداوند احاطهٔ تدبیری به عالم و امور آن دارد. بنگرید به: تفسیر المیزان، ج۸، با عنوان کلام فی معنی العرش ـ م.

۳ـ مقالات، ص ۳۵.

آخرین موضع وی این است که خداوند جسمی است نه همچون اجسام دیگر[۱] (جسم لاکا لاجسام). او واحتمالاً آیین اعتقادی مکتبش خداوند را جسم به معنای موجود تعریف کرده‌اند.[۲] هشام بن سالم جوالیقی و محمد بن نعمان بر آن بودند که خداوند دارای صورت انسانی است[۳]؛ نظری که بخصوص هشام بن حکم و دیگران به رد آن پرداختند.[۴] در هر حال،

۱ـ مقالات ص ۳۲ به بعد؛ و ۲۰۷ به بعد.

۲ـ مقالات ص ۲۰۸، ۵۲۱. ظاهراً دیدگاه «گروه دوّم رافضیان» (ص ۳۴، ج۲ ص ۴ـ۱) که هویتی مهجول دارند، نظری متأخرتر است و به مکتب هشام بن حکم تعلّق دارد. دیدگاه گروه پنجم (ص ۳۴، ۱۳،۱ـ ص۳۵، ۲،۱) نیز ممکن است از مکتب هشام باشد.

۳ـ مقالات ، ص ۳۴، ۲۰۹، شهرستانی، ملل و نحل، تصحیح Cureton، ص ۱۴۳. ظاهراً علی بن میثم نیز همین عقیده را داشته است. بنابر روایتی که کلینی نقل کرده است (اصول کافی تصحیح علی‌اکبر غفاری ج۱ ص ۱۰۰ به بعد؛ ابن بابویه التّوحید، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶ ص ۶۹، نقل از بحار الانوار مجلسی به کوشش ج. العلوی، م. الآخوندی، ص ۳۹ به بعد، امام علی رضاؑ این نظر مشابه جوالیقی، محمد بن نعمان و ابن میثم راکه «خداوند تا ناف خالی و بقیه‌اش پر است*» انکار فرموده است. عبدالقاهر بغدادی (الفرق بین الفرق) و شهرستانی (الملل و النحل ص ۱۴۱ به بعد) این عقیده را، که بدون تردید تحریفی مغرضانه است، خصوصاً به جوالیقی نسبت داده‌اند (اشعری آن را به داوود جواربیی، یکی از مرجئه نسبت می‌دهد. مقالات، ص۱۵۳، ۲۰۹) عقیده محمد بن نعمان و جوالیقی براساس این حدیث معروف بود که می‌گفت محمدﷺ خداوند را به شکل مردی جوان مشاهده کرد و خداوند آدمؑ را بر صورت خود آفرید.

۴ـ مقالات ص ۳۳. بنابراین، نظریّهٔ هشام نظریه‌ای ضد تشبیهی بود و بعدها گاهی بدین سبب برای مخالفت با دیدگاه تشبیهی خداوند که جوالیقی و دیگران بر آن بودند مورد حمایت قرار می‌گرفت. علی بن ابراهیم قمی، عالم برجسته قمی که هنوز در سال ۳۰۷ (۹۱۴) در قید حیات بود و یکی از منابع موثق و مهم شیخ کلینی (ف ۹۴۱/۳۲۹) به شمار می‌آمد از آیین هشام حمایت کرد. او در تفسیر قرآن خود (تفسیر قمی به کوشش سید طیب موسوی جزایری ج ۱ ص ۲۰) از اصل رؤیت خداوند که کلینی و عقاید بعدی امامیه آن را رد کرده بودند دفاع می‌کند و به نقل آیه ۱۵ـ۱۱ سوره ۵۳ قرآن و به نقل گزارشی می‌پردازد که امام رضاؑ از احمد بن محمد بن ابی نصر در خصوص منازعه یارانش با پیروان هشام بن حکم سؤال می‌کند و احمد پاسخ می‌دهد: «... ما تصدیق می‌کنیم که خداوند دارای شکل انسانی است، بر اساس این حدیث که پیامبر ربّ خویش را به شکل مردی جوان مشاهده کرد، اما هشام بن حکم به نفی (صفات تشبیهی) و جسمانیت قائل است.» (در متن بحار، ج ۳ ص ۳۰۷ به جای بالنفی المجسّم، بالنفی بالجسم آمده است). امام رضاؑ می‌فرماید: «ای احمد، بدان هنگامی که پیامبر خدا به آسمان عروج کرد و به سدرة المنتهی رسید، پرده‌ها به اندازه روزنه سوزن برای او از هم دریده شدند و آنچه را خداوند از نور عظمت اراده کرده بود مشاهده کرد. اما شما می‌خواهید به او نسبت تشبیه بدهید (اردتم انتم التشبیه)، این فکر را رها کن احمد، مبادا بر اثر آن گرفتار امر ناگواری شوی» حتی در حدیثی که کشّی از امام رضاؑ نقل کرده است، عقیده هشام بن حکم و شاگردش یونس بن عبدالرّحمان که علیه نظرات تشبیهی جوالیقی، نظریه‌ای ضد تشبیهی دانسته شده است، صراحت بیشتری بر این امر دارد (کشّی، معارف اخبار الرّجال ، بمبئی، ۱۳۱۷ ص ۱۸۳ به بعد؛ بحارالانوار ج ۳ ص ۳۰۵).

---

* ـ انه اجوف الی السُرّه و البقیة صمد ـ م.

نظر بیشتر پیروان مکتب امامیه، بعلاوه سه عالم برجستهٔ مزبور، در توصیف خداوند به نور بدون شک با آیهٔ نور در قرآن انطباق داشت.

متکلمان امامیه صریحاً حرکت را به خداوند نسبت می‌دادند. چنانچه قبلاً ذکر شد، هشام بن حکم بر این باور بود که خداوند با حرکت خود مکان را به وجود آورد. بویژه کسانی مثل جوالیقی، محمد بن نعمان، ابومالک حضرمی، علی بن میثم و هشام بن حکم ارادهٔ الهی را با لفظ حرکت تعریف می‌کردند. اگر خداوند شیئ را اراده کند حرکت می‌کند و آن شئی ایجاد می‌شود.[۱]

مفاهیم کلامی زیر بنای قاعده بندیهای متکلمان امامیه در دوران نخستین با مفاهیم کلامی محدّثان سنی مشترک است، هر چند که قاعده بندیهای اهل سنت در برخی نکات متفاوت است. خداوند بنابر نظر محدّثان سنی نیز در زمان و مکان حلول دارد. او بر عرش مستقر است وگاه بنابر آیهٔ نور قرآن، به نور وصف می‌شود.[۲] گرچه قاعده بندیهای اهل سنت خداوند را به جسمیت یا داشتن صورت وصف نمی‌کند (وگاه صریحاً این اصطلاحات را مردود می‌دارد)، با این حال خداوند در حقیقت به شکل انسانی نیز ادراک می‌شود. اصحاب حدیث اهل سنت

احادیث دیگر امامیه در اوایل قرن ۹/۳ نیز عقاید هشام بن حکم و جوالیقی را رد کرده عباراتی را از امامان علیهم‌السلام نقل می‌کنند که هر دو نظر را مردود می‌شمارد. سعد بن عبدالله قمی (ف ۳۰۱/۴-۹۱۳) کتابی در بارهٔ خطاهای (مثالب) هشام بن حکم و یونس عبدالرحمن و کتاب دیگری به نام «رِدّ ردّیهٔ علی بن ابراهیم قُمی بر هشام و یونس) نوشت. علی بن ابراهیم ظاهراً کتابی در دفاع از هشام و یونس نوشته است (رک: محمد جواد مشکور، مقدمه تصحیح او از کتاب المقالات و الفرق، سعد بن عبدالله، ص، یاء، ف).

۱ـ مقالات، ص ۴۱ به بعد، ۲۱۹ به بعد، و ۵۱۵. لازم به تذکر است که مفهوم حرکت در کاربرد نخستین شیعیان در اصل با فعل یکی بود. از محمد بن نعمان و جوالیقی صراحتاً گزارش شده است که معتقد بودند افعال انسان حرکاتند (مقالات ص ۳۴۶). احتمالاً هشام بن حکم نیز فعل و حرکت را یکی می‌دانست، هر چند بر طبق گزارشی از عقاید او حرکات نیز عموماً مانند سایر افعال دانسته شده است (مقالات ص ۳۴۴). نظّام معتزلی که بیشتر اندیشه‌های منظّم هشام را پذیرفت تصدیق کرد که افعال بشری از جمله ارادات، کراهات، علم و جهل، حرکاتند (مقالات، ص ۳۴۶ و ۴۰۳). بنابر این، مفهوم حرکت برای نظّام دلالتی زمانی داشت نه مکانی. ظاهراً این موضوع درباره نظر هشام هم صادق است. زیرا حرکتی که خداوند مکان رابدان واسطه خلق کرده است نمی‌تواند مکانی باشد. بعلاوه نقل شده که هشام بر آن بوده که حرکت خداوند مشتمل است بر فعل او در چیزی (فعله شیئه) در عین حال وی قائل نیست که خداوند وقتی حرکت می‌کند زوال می‌یابد. (مقالات ص ۲۱۵) از سوی دیگر سَکّاک، متکلم امامیه، که از نسل بعد است تأیید کرد که خداوند ممکن است زوال پیدا کند (اجاز علیه الزّوال). گزارشی درباره سکاک مبنی براینکه وی انکار طفره، یعنی حرکت از مکانی به مکانی دیگر بدون دخالت مکانی دیگر، را هم بدان افزوده است، نسبت به خداوند حاکی از آن است که در اینجا از زوال باید معنای مکانی فهمیده شود.

۲ـ رک: از باب نمونه به عقاید اهل سنت و احادیثی که اشعری نقل کرده است (مقالات، ص ۲۱۱، ۱-۷).

نیز تأیید می‌کردند که خداوند حرکت می‌کند، از عرش خود به آسمانهای زیرین فرود می‌آید، راه می‌رود و شتاب می‌کند[۱]. کرامیه که آیین کلامی آنها منعکس کنندهٔ نظرات اصحاب حدیث بود و نیز علمای حنبلی مذهب تا ابن تیمیه، این اصل را که خداوند نمی‌تواند محل حوادث باشد مردود دانستند؛[۲] اصلی که معتزله با آن از دیدگاه خود در لا یتغیر بودن خداوند دفاع می‌کردند.[۳]

متکلمان امامیه در این مسائل اساساً با مشرب اصحاب حدیث از اهل سنت پیرامون صفات الهی موافق بودند، اما در وقت مخالفت با نظر معتزله در خصوص لا یتغیر بودن ذات الهی پارا فراتر از آنها نهادند. نظرات معتزله پیرامون صفت علم الهی باعث جلب توجه فراوان و بیشتر خرده گیریها شد. نخستین متکلمان امامیه، تقریباً به اجماع، این اصل جزمی معتزله را که علم خداوند به اشیا قدیم است محال می‌دانستند. هشام بن حکم معتقد بود که علم خداوند به اشیا قدیم نیست، زیرا این قول مستلزم آن است که اشیایی که خداوند به آنها علم دارد قدیم باشند. خداوند فقط به آنچه موجود است علم دارد.[۴] سکّاک نیز همانند هشام بر آن بود که خداوند را نمی‌توان بر چیزی قبل از ایجاد آن عالم دانست، علم به معدوم محال است.[۵] محمد بن نعمان عقیده داشت که خداوند هرگاه چیزی را مقدّر سازد یعنی آن را اراده کند بدان علم می‌یابد.[۶] گروه دیگری معتقد بودند که علم خداوند به معنای فعل اوست[۷] (إنّ اللّهَ یعلم انّه یفعل). پس علم خداوند ارتباط نزدیکی باخلق کردنش پیدا می‌کند و همینطور در معرض تغییر

۱ـ حدیث النزّول که این تأیید مبتنی بر آن است نیز در تفسیر قمی (ج۲ ص ۲۰۴) به عنوان حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است. در تصحیح آن اضافه شده است که امر الهی فاعل یَنْزِلُ و عادَ می‌باشد. بدین ترتیب خداوند خود نیست که به آسمانهای زیرین فرود می‌آید و به عرش باز می‌گردد بلکه امر او چنین است. ظاهراً این اقدامی است برای آنکه متن را با تصور ذهنی از خداوند در آیین بعدی امامیه بیشتر انطباق دهد. مجلسی این عبارت را بدون اضافه آن نقل کرده است. (بحار ج ۳ ص ۳۱۵). مجلسی معنای نزول و بازگشت خداوند را مجازاً تفسیر می‌کند.

۲ـ رک، جوینی، الارشاد، تصحیح م، ی، موسی و إ.إ. عبدالحمید. ص ۴۴. بعضی از فرقه‌های کرامیّه نیز تصدیق می‌کردند که خداوند جسم است. (الارشاد ص ۴۲).

۳ـ رک: محض نمونه، ابن تیمیه، مجموعة الرسائل و المسائل به کوشش راشد رضا ج۳ ص ۱۰۲ به بعد.

۴ـ مقالات، صفحات ۳۷؛ ۴۹۳ به بعد: الخیاط ، کتاب الانتصار به کوشش نیبرگ (H.Nyberg) ص ۱۰۸ به بعد. به گفته جاحظ ، هشام بن حکم علم خداوند را به صورتی کاملاً مادی توصیف کرده و معتقد است که خداوند از طریق شُعاعی که از او صادر می‌شود علم پیدا کرده و معلوم خود را لمس می‌کند. او حتی به اعماق زمین نفوذ می‌کند. مقالات، ص ۳۳، ۲۲۱، ۴۹۱.

۵ـ مقالات، ص ۲۱۹، ۴۹۰.

۶ـ مقالات ، ص ۳۷، ۲۱۹ به بعد، ۴۹۳.

۷ـ مقالات، ص ۳۸، ۲۲۰، ۴۹۰.

دایمی است. صفات الهی از قبیل قدرت، سمع و بصر را نیز صفات لا یتغیر ذات می‌دانستند اما علمای امامیه آنها را نظیر صفت علم می‌شمردند. گروهی دیگر چنین استدلال می‌کردند که خداوند را نمی‌توان قادر، سمیع و بصیر ازلی دانست چرا که صفت قدرت و سمع و بصر همچون صفت علم نیاز به محل دارند. بنابر این نمی‌توان این صفات را به خداوند پیش از آنکه اشیا را خلق می‌کند نسبت داد.[۱] گزارش شده است که یکی از فرقه‌های امامیه این اصل راحتی به صفت حیات نیز تعمیم داده و گفته است که خداوند از قدیم حیات نداشته است. اما دیگران این اصل را مردود دانستند.[۲]

بدین ترتیب صفات الهی اساساً در معرض تغییر قرار دارند. این نظریه در خصوص صفت ارادهٔ الهی اهمیت زیادی داشت. ارادهٔ الهی نیز از نظر نخستین متکلمان امامیه در حقیقت دستخوش تغییر بود. این تغییر در اصطلاح «بداء» خوانده می‌شد. در اقوال امام جعفر صادق علیه السلام نظریهٔ بداء صریحاً مورد تأیید قرار گرفته است.[۳] و بدین ترتیب همهٔ نخستین پیروان آیین امامیه آن را پذیرفتند.[۴]

حال این سؤال مطرح می‌شود که اصل بداء را از قراین تفکر کلامی متکلمان امامیه به چه مفهوم باید گرفت؟ کلمه بداء و عبارت یبدوله حاکی از آن است که تغییر مشیّت الهی به معنای تغییر اراده یک جانبه و فاقد داعیه به شمار نمی‌آمده بلکه پاسخی نسبت به پدید آمدن وضعیتی جدید به شمار می‌رفته است. البته پدید آمدن وضعیت جدید برای خداوند فقط در صورتی ممکن است که خداوند، چنانکه جبریها و معتزله می‌پنداشتند، از پیش به حوادث عالم علم نداشته باشد و نیز چنانکه جبریها و اصحاب حدیث از اهل سنت بر آن بودند، از قدیم آنها را مقدّر نساخته باشد. متکلمین امامیه در انکار قدیم بودن علم خداوند خصوصاً به افعال انسان توجه داشتند. به گفتهٔ اشعری و خیاط، هشام بن حکم چنین استدلال می‌کرد که اگر خداوند به آنچه انسان انجام خواهد داد عالم می‌بود نه محاکمه‌ای بود و نه آزمایشی.[۵] برخلاف نظریهٔ رایج نخستین علمای امامیه، گروه دیگری از شیعیان امامیه بر آن بودند که خداوند به اشیا قبل از وقوع آنها علم دارد و بدون شک با انگیزه‌ای مشابه، افعال انسانی را صریحاً

۱ـ مقالات، ص ۳۶، ۴۹۱. نوشته‌اند که حامیان این نظر همچنین نمی‌پذیرفتند. که خداوند از روز ازل ربّ یا اله بوده باشد.

۲ـ مقالات ص ۳۷، ۲۱۹، ۴۹۱.

۳ـ رک: گلدزیهر، ذیل «بداء»، در دایرة المعارف اسلام.

۴ـ مقالات ص ۳۶، ۳۹، ۴۹۱ به بعد.

۵ـ خیاط، ص ۱۱۶ به بعد، مقالات ص ۳۷، ۴۹۴.

مستثنی می‌ساختند.[۱] انسان، همانطور که معتزله نیز قایل بودند، باید دارای اختیار باشد تا تحت امتحان قرار گیرد. حمایت متکلمان امامیه از اختیار اشارت بر این واقعیت دارد که عموم آنان در اثبات تقدم استطاعت بر فعل با معتزله همرأی بوده‌اند.[۲]

۱ـ اشعری این استدلال آنها را گزارش کرده است که اگر خداوند از پیش می‌دانست انسان نافرمانی می‌کند از نافرمانی او جلوگیری می‌کرد. ظاهراً این مطلب استدلال آنها را توضیح می‌دهد، نه انگیزه آنها را.

هر چند دیری نپایید که سنّت امامیه از انکار قدیم بودن علم الهی دست برداشت، «بداء» یکی از اصول مهم مکتب اعتقادی امامیه باقی ماند. «بداء» گرچه دیگر نمی‌توانست به مفهوم پدید آمدن وضعیتی جدید باشد، تفسیرهای بعدی آن فحوای ضد جبری‌اش را حفظ کرد. در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (ج ۱ ص ۳۷ و در بحار جلد ۵ ص ۲۳۸) از حضرت علی علیه‌السلام روایت شده است که فرمود خداوند در آغاز پیامبران، امامان و یاران پرهیزکار آنان را از آب شیرین و ستمگران و جباران و برادران شیاطین را از آب شور آفرید. اما «بداء» را برای گروه دوّم مقرر داشت. به سخن دیگر قباحت ظاهری آنان قابل تجدید نظر بود. از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که فرمود خداوند هر سال در شب قدر آنچه را که در سال بعد اتفاق خواهد افتاد مقدّر می‌سازد، اما بسیاری از احکامش در مورد مرگ، رزق، مصیبت و بیماری تابع بداء باقی می‌مانند. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به این احکام و احکام مشمول تجدید نظر آگاه است و آنها را به علی علیه‌السلام و علی نیز به امامان دیگر تا امام عصر(عج) می‌آموزد (ج ۲، ص ۲۹۰، منقول در بحار الانوار ج۴، ص ۱۰۱) در اینجا «بداء» تنها به تغییر ظاهری حکم اشاره می‌کند که خداوند در حقیقت آن را از پیش می‌دانسته است. امّا با این حال، نظر بر آن است که خداوند نسبت به شرایط جدید جزا می‌دهد. خیاط ، ص ۱۱۶ به بعد؛ مقالات ص۳، ۴۹۶.

۲ـ مقالات ص ۴۲ به بعد. نظر معیارین اوایل که زراره، جوالیقی، محمد بن نعمان و دیگران از آن دفاع می‌کردند این بود که «استطاعت بر فعل تقدم دارد و آن عبارت است از صحت جسمانی. هر که از نظر جسمانی سالم باشد مستطیع است.» هشام بن حکم نظریه پیچیده‌تری را مطرح کرد. به گفته او استطاعت شامل پنج چیز می‌شود که چهار تای آن مقدم بر فعل است و آنها عبارتند از: صحت، رهایی از قیود (تخلیة الشؤن)،فاصلهٔزمانی، وادوات لازم مانند دست و تیشه. پنجمی، سبب مهیّج است و تنها این یکی مقارن با فعل است. وقتی خداوند این سبب را میسر سازد فعل ضرورتاً واقع می‌شود. (رساله‌ای منسوب به امام علی النقی علیه‌السلام منقول است که امام جعفر صادق علیه‌السلام همین پنج موضوع را تنها باکمی اختلاف در الفاظ ذکر کرده است، به نحوی که موضوع بین بین جبر و تفویض را تشکیل می‌دهد قیاس کنید: بحار، ج ۵، ص ۷۰).

هشام برای تصدیق به اینکه فعل در صورت وجود سبب مهیّج الزاماً به وقوع خواهد پیوست ظاهراً بر این پیش فرض بوده است که فاعل مستطیع فعل خود را می‌خواهد (اراده می‌کند). این موضوع از روایتی بر می‌آید که اشعری (مقالات ، ص ۴۰ به بعد) از جعفر بن حرب معتزلی نقل کرده است؛ به این مضمون که هشام بن حکم معتقد بود افعال آدمی از یک نظر اختیار و از نظر دیگر اضطرار اویند. اختیارند از این نظر که انسان آنها را اراده و کسب می‌کند و اضطرارند از این جهت که تا سبب مهیج آنها نباشد حادث نمی‌شوند. اراده و بعد از آن، اکتساب، منتج از اختیار است. اما فعل با فرض اراده و سبب ضرورتاً واقع می‌شود. این موضوع را گزارش الناشئی:

(josef van Ess, Frühe mu'tazilitsche Haresiographic, Ar. text p. 96, no 86)

که بدون تردید، به گفتهٔ ج.ون.ایس (j,Van Ess) (مقدمه ص ۹۲)، به آیین هشام بن حکم یا مکتب هشام اشاره دارد، بیشتر روشن می‌سازد. «برخی دیگر گفته‌اند که انسان بر فعلی که با ابزار ایجاد می‌کند که قدرت دارد اما بر سبب و همچنین ترک آن قدرت ندارد. آنها گفتند: سبب [جزئی از] استطاعت نیست بلکه داعی

آیا انسان افعال خود را خود تعیین می‌کند؟ معتزله در مورد رد این تصور که افعال انسان مخلوق خداوند است مجادله می‌کردند. هشام بن حکم عقیده داشته که افعال انسان مخلوق خداوند است.[۱] اما بنابر گزارشی دیگر که ظاهراً با افکار نظام دار هشام موافقتر است، وی

بر فعل است.» گرچه در اینجا، بر خلاف تعریفی که اشعری نقل می‌کند، سبب از موضوعات تشکیل دهندهٔ استطاعت مستثنی شده است، اما روشن است که اصولاً منظور همان آیین هشام بن حکم می‌باشد.

کلینی (ج ۱، ص ۱۶۰ به بعد) و ابن بابویه (التوحید، ص ۲۸۳) با ذکر حدیثی از امام رضاعليه‌السلام (منقول در بحار، ج ۵، ص ۳۷)، معنای سبب را، براساس نظر هشام بن حکم، توضیح داده‌اند. از امام رضا روایت شده که فرمود استطاعت انسان مستلزم چهار شرط قبلی است: در فعل آزاد باشد، بدن و اعضای سالم داشته باشد و سببی از خداوند بر او وارد شود (له سببٌ واردٌ من الله). امام رضاعليه‌السلام مثال را به این صورت می‌آورد که «شخصی که در عمل خود مختار و از سلامتی برخوردار است و اعضای سالمی دارد می‌خواهد مرتکب عمل زنا شود، اما زنی پیدا نمی‌کند، سرانجام زنی را پیدا می‌کند. این شخص یا خود را حفظ می‌کند (یُعْصم، به قول کلینی تُعْصَمُ نفسه) و مانند یوسف از گناه خودداری می‌کند یا اینکه محکوم شهوت خود می‌شود (یُخَلّی بینه و بین ارادته) و مرتکب عمل زنا می‌شود...» مجلسی (بحار ج ۵ ص ۳۷) سببی را که از جانب خداوند می‌آید به عصمت یا تخلیه وصف می‌کند، اما احتمالاً این تفسیر صحیح نیست. «سبب مهیج» نظریه هشام در این امثال همان زنی است که وجودش «محرک این عمل است» ظاهراً مراد از عبارت آخر پیرامون عصمت یا تخلیه تایید دیگری است بر این حقیقت که خداوند در نهایت سلطهٔ خود را بر اعمال انسانی حفظ می‌کند. این موضوع با نظریه هشام سازگار نیست.

آیین پیروان ابومالک خضرمی را اشعری با عباراتی تقریباً مبهم بیان کرده است. (مقالات ص ۴۳). «آنان استطاعت را در آدمی مقارن با فِعل می‌دانند، انسان بر فعل استطاعت دارد بدون آنکه در دفعات دیگر بر آن استطاعت داشته باشد.» به گفتهٔ زرقان ابومالک نیز بر آن بود که «استطاعت بر انجام فعل قبل از فعل و خودداری از آن [معتبر است]» احتمالاً این قواعد را نیز باید براساس نظریه هشام بن حکم بیان داشت. استطاعتی که فعل به سبب آن واقع می‌شود سببی است تنها مقارن با فعل. می‌توان گفت انسان قبل از فعل بر انجام فعل و خودداری از آن قادر است، بدون اینکه استطاعت بالفعل، یعنی، سبب را دارا باشد. استطاعت مقارن با فعل تنها برای آن فعل معتبر است نه برای ترک آن.

آیین زراره بخصوص، بعدها آیینی به شمار آمد که دامنهٔ وسیعی از استطاعت را به انسان نسبت می‌دهد و اقوالی از امامان نقل شد که برخی از آن را تایید می‌کردند و برخی دیگر آن را مردود می‌شمردند (رک. الکشّی، ص ۹۶ به بعد؛ بحار ج۵ ص ۴۴ به بعد). نظر اصحاب حدیث قرن ۴/۱۰ در خصوص موضوع استثناء متفاوت است. احادیثی را که شیخ کلینی (ج۱ ص ۱۶۱ به بعد) جمع آوری کرده است از این دیدگاه دفاع می‌کند که استطاعت انسان صرفاً مقارن با فعل است و اگر از فعلی خودداری کند نمی‌توان گفت که بر آن استطاعت داشته است. کلینی یکی از این احادیث را به استناد محمد بن ابی عبدالله یعنی محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی (ف ۹۲۴/۳۱۲) نقل کرده است؛ به گفته طوسی وی «ردی بر کسانی که اصل استثناء را تأیید کردند» نوشت (طوسی ص ۲۸۲؛ احتمالاً همان کتاب الجبر و الاستطاعة است که نجاشی آن را ذکر کرده است او می‌گوید که ابن عون از مسلک جبر و تشبیه حمایت می‌کرد، تهران، بدون تاریخ، ص ۲۸۹). شیخ مفید (ف ۱۰۲۲/۴۱۳) ردی بر اندیشه‌های جبری ابن عون نوشت (الرد علی ابن عون فی المخلوق، نجاشی، ص ۳۱۴). بعضی احادیثی که ابن بابویه نقل کرده است، التوحید (ص ۲۸۱ به بعد) از این نظریه حمایت می‌کند که استطاعت هم قبل از فعل و هم مقارن با فعل وجود دارد و برای فعل ضرورت ندارد.

۱ـ مقالات ص ۴۰.

معتقد بود، که افعال انسان متعلق به خود اوست و نمی‌توان گفت مخلوق است یا غیر مخلوق[۱]. به هر حال، خداوند شرایط فعل را فراهم می‌کند که این خود، فعل را ضروری و ممکن می‌سازد.[۲] دیگران از تایید یا رد مخلوق خداوند بودن افعال انسان اجتناب ورزیدند.[۳] احتمالاً محمد بن نعمان نظر معیارین امامیه را دایر بر اینکه هیچ فعلی بدون ارادهٔ خداوند واقع نمی‌شود بیان کرده است.[۴] به عبارت دیگر، خداوند تدبیر بلاواسطهٔ همهٔ حوادث جهان را در دست دارد. و با این حال به انتخاب بالاختیار انسان پاسخ ایجابی یا سلبی می‌دهد. خداوند سیر حرکت عالم را در هر زمان تعیین می‌کند، اما آن را از پیش مقدر نساخته است. او همچنین انسان را مسؤول بدون اختیار خلق نکرده است، چه انسان کافر مغضوب ازلی و چه مؤمن، که به اعتقاد جبرگرایان محبوب ازلی حق تعالی است. بدین سان نظر متکلمان امامیه در حقیقت بینابین نظر جهمیه نسبت به جبر و نظر معتزله نسبت به تفویض است، همانطور که قول معروف امام جعفر صادق علیه السلام نیز آن را تأیید می‌کند.

نظرات هشام بن حکم با دیدگاههایی که متکلمان دیگر امامیه در آن سهمی نداشتند مشخص می‌شد. این نظرات از آرای دوگانه پرستان خصوصاً نظرات دیصانیه اقتباس شده بود. در حقیقت، هشام مدتها بایکی از دیصانیه به نام ابوشاکر دیصانی ارتباط نزدیک داشت و به نحوی که برخی از نویسندگان آثار کفر آمیز او را متهم کرده‌اند وی تحت تأثیر افکار این شخص بوده است.[۵] تأثیر هشام از دیصانیه را می‌توان در نظراتش راجع به انسان که آن را روح لطیف و فعال مرکب از نور و حلول کردن در جسمی مرده می‌دانست[۶] و تعریفش از کیفیات وحرکات خداوند و انسان که نه مانند آنهاست و نه غیر آنها[۷] و احتمالاً در تصورش از خداوند

۱ـ الناشئ، ص ۹۲ به بعد؛ مشاره ۷۰. از نظر هشام بن حکم افعال صفاتند و صفات نمی‌توانند صفات دیگری چون حادث و قدیم را بپذیرند.

۲ـ الناشئ ، ص ۲۹ به بعد، شماره ۷۰ رک: بالا شماره ۲۶.

۳ـ مقالات ، ص ۴۱.

۴ـ مقالات ص ۴۳. آیین متأخر اصحاب حدیث امامیه نیز عموماً از تایید حادث خواندن افعال انسانی اجتناب می‌ورزید، اما تاکید می‌کرد که این افعال فقط بنابر ارادهٔ الهی به وجود می‌آیند.

۵ـ المیساعی به نقل از عبدالجبار المغنی، ج ۵ تصحیح م.م. الخضیری ص ۲۰؛ الخیّاط ص ۴۰ به بعد.
در ردّ اتهامات علیه هشام بنگرید به: تراثنا، شماره دوم [۱۹]، سال پنجم، زیر عنوان «مقولة جسم لا کالاجسام بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام»، نوشته سید محمدرضا حسینی؛ و نیز هشام بن حکم، مرحوم سید احمد صفایی ـ م. ۶ـ مقالات ، ص ۶۰ به بعد. ۳۳۱؛

۷ـ مقالات ۳۷ به بعد؛ ۳۴۴، ۳۶۹، ۴۹۳ به بعد؛ المسعودی، مروج الذهب، تصحیح Barbier de Meynard ، ج۷ ص ۲۳۲ به بعد؛ عبدالجبار، المغنی ص ۲۰ ز و :
O.Pretzl,*Die Frühislamiche Attributenlehre*, p.49.

یعنی جسمی نورانی و بی شکل، مورد بررسی قرار داد. آرای هشام در حکمت طبیعی نیز از افکار ثنوی نشأت گرفته بود؛ و نظر او در باب تداخل ابدان[۱]، چنانکه معروف است، با عقیدهٔ دوگانه پرستان به ترکیب نور و ظلمت انطباق داشت.[۲] حمایت او از این نظر موجب شد که در دفاع از تقسیم ناپذیری ماده[۳] اعتقاد به جزء لایتجزّیٰ را رد کند و این اصل را[۴] مردود شمارد که ابدان می‌توانند بدون طفره از مکانی به مکانی دیگر انتقال یابند.[۵] بیشتر نظریات هشام بن حکم دربارهٔ جهان هستی را نظام معتزلی پذیرفت، اما آن جنبه از اندیشه‌های او را که با عقیده معتزله در مورد تنزیه خداوند از زمان و مکان در تضاد بود، نیز تعریف او از روح انسانی مُرکّب از نور،[۶] و نظر وی دربارهٔ صفات خارج از ذات که هشام بخشی از آن را به اعراض (مانند مسألهٔ حرکت[۷]) و بخشی دیگر را به صفات

۱ـ مقالات ص ۶۰.

۲ـ مقالات ص ۳۲۷؛ الخیاط ، ص ۳۱؛ رک:
Josef Van Ess, «Dirár b. Amr und die Cahmíya», *Islam* 43 (1967) p.258.

۳ـ مقالات ص ۵۹.

۴ـ مقالات ص ۶۱. در مورد ارتباط نظریه طفره با ردّ اعتقاد به جزء لایتجزی رک: ابن مرتضی، طبقات المعتزله، تصحیح S.Diwald-Wilzer ص ۵۰؛ بغدادی، الفرق ، ص ۱۲۳ به بعد. شهرستانی، الملل ص ۳۳ به بعد؛ رک:
Pretzl «Atomenlehre», P.126, S.Pines, *Beiträge Zur Islamischen Atomenlehre*. p.11
لازم به تذکر است که این منابع عموماً نظّام را مبدع نظریه طفره می‌دانند. این نظر هشام بن حکم راکه به اصل طفره اعتقاد داشت خصوصاً زرقان گزارش داده است. اشعری نیز در چند مورد دیگر وی را راوی آرای هشام‌می‌داند.اشعری در درستی‌گزارش زرقان مبنی‌براینکه هشام‌به‌اصل‌مداخله (مقالات ص ۶۰)معتقد بوده‌است‌احتیاط می‌کند،شاید به سبب آنکه بعدها این اصل کلاً با آیین نظّام ارتباط می‌یافته است، اما ظاهراً دلیل قاطعی برای تردید درباره صحت گزارش زرقان در دست‌نیست‌بخصوص که زرقان شاگردنظّام‌بوده است.

۵ـ پرتزل (Pretzl) ابعاد گوناگون تاثیر اندیشه‌های هشام بر نظّام را ذکر کرده است.
«Atonenlehre», pp. 125 ff; *Attributenlehre,*PP. 16-48; Pines, *Beiträge*, P. 18,n.2; Van Ess, *Die Erkenntnislchre des Adudaddin* al-Ící/ pp.136/169/181/ «Dirár b. Amr» P.257.
در مورد وجه تشابه برخی از آرای نظّام با مکتب شیعه به طور کلی، رک:
Josef Van Ess, «Ein unbekanntes Fragment de Nazzam» *in Der Orient in der Forschung, ed. W.* Höhnerbach, pp.197 ff.
در بارهٔ وابستگی نظّام به هشام به تفصیل سخن رفته، هر چند عبدالله بن نعمه در بعضی مسائل افراط کرده است. هشام بن حکم ص ۹۵ـ۹۰، (تلخیص در کتابش فلاسفة الشیّعه، ص ۵۶۴ به بعد).

۶ـ مقالات ، ص ۳۳۱؛ Pretzl, *Attributenlehre*, p.16.

۷ـ مقالات، ص ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۷۸، ۵۶۶ ؛ Pines,*Peiträge*,p.18 در این منابع خاطر نشان شده است که نظّام همه افعال انسانی را از جمله اراده، خشم، علم، و جهل به حرکات، تعریف کرده است. (رک شماره

ذاتی نسبت می‌داد، رد کرد.[۱]

نظرات دیشانی هشام بن حکم با افکار دیگر متکلمین امامیه در آن عصر بخصوص با افکار محمد بن نعمان و جوالیقی در تضاد است.[۲] بعضی از اندیشه‌های این دو متکلم را اشعری نقل کرده که با نظرات جهم بن صفوان، متکلم مرجئی نسل قبل از آنها، توافق دارد. آنها نیز مانند جهم بر آن بودند که هر شیئی جسم است و تنها خداوند غیر جسمانی است. آنان موافق با اندیشه‌های جهم، تصدیق می‌کردند که حرکات و از جمله همهٔ افعال انسانی اجسام‌اند.[۳] بعلاوه، جهم این نظر کلی امامیه را مطرح کرده است که خداوند به اشیا قبل از وجود آنها علم ندارد[۴] آیا این موافقت از نفوذ تعالیم جهم بر شیعیان امامیه حکایت دارد؟[۵]

---

(۱۱).

۱ـ نظّام علاوه بر دفاع از نظر کلی معتزله درباره صفات ذات حیات و قدرت را صفات ذات انسانی می‌دانست. او بر آن بود که انسان قادر وحیّ است بنفسه، نه به حیات و قدرتی غیر خود. (مقالات، ۲۲۹، ۴۸۷).

۲ـ بعضی از اختلافات بین نظریات منقول از جوالیقی و محمد بن نعمان ممکن است حاکی از آن باشد که از محمد بن نعمان جوالیقی به هشام بن حکم نزدیکتر بوده است. در حالی که هر دو نفر خداوند را به موجودی دارای شکل انسانی تعریف کرده‌اند، گزارش شده است که فقط محمد بن نعمان تعریف هشام را از خداوند به جسم صریحاً انکار کرده است. (رک، شماره ۴۴) همچنین از جوالیقی گزارش شده است که در باره اراده خداوند بر همان نظریه هشام رفته است و آن را به حرکت و صفتی که نه عین اوست و نه غیر او تعریف کرده است (مقالات، ص ۴۱، ۵۱۵). این دیدگاه با نظر کلی هشام بن حکم درباره صفات موافق است. اگر نسبتش به جوالیقی صحیح باشد (که به احتمال زیاد از اشتباه در یکی دانستن نام هشامیه در منبعی مبنی بر اینکه این نام شامل پیروان هشام بن حکم و هشام جوالیقی می‌شود سر چشمه گرفته است)، حاکی از آن است که جوالیقی در این خصوص نظر هشام بن حکم را پذیرفته است. در هر حال باید گفت که جوالیقی نظر هشام بن حکم را در باره صفات نسبت به افعال انسان نپذیرفت.

۳ـ مقالات ص ۴۴ به بعد، ۳۴۶. در باره نظر جهم در این مسائل، رک: مقالات ص ۱۸۱، ۳۴۶، ۵۱۸، ۵۸۹. از محمد بن نعمان نقل شده است که جسم بودن خداوند را صریحاً انکار کرده است (شهرستانی، الملل، ص ۱۴۳. نظریه مجهولی را که در مقالات، ص ۳۴، (۶) ۵ ـ ۱ و ص ۲۱۰، ۱ـ۱ ذکر شده است می‌توان همان نظریهٔ محمد بن نعمان دانست). بعید نیست که جوالیقی نیز آن را انکار کرده باشد.

۴ـ مقالات ، ص ۲۷۲، ۲۸۰، ۴۹۴. گزارشهایی که پیرامون نظر جهم درباره صفت علم الهی رسیده است با یکدیگر تناقض دارند. بنابر یکی از گزارشها، جهم بر آن است که خداوند به واسطه علم زمانی که خود ایجاد کرده و غیر از اوست عالم است. او معتقد بود که خداوند می‌تواند به اشیاء قبل از ایجاد علم پیدا کند. گزارش دیگری این نظر را مورد اعتراض قرار می‌دهد و تأیید می‌کند که جهم معتقد بود که خداوند نمی‌تواند به اشیاء قبل از ایجاد آنها علم داشته باشد. بنابر این گزارش، این نظر را که علم خداوند زمانی است مخالفان جهم بر او تحمیل کرده بودند (الزمه مخالفون). این حقیقت که بر طبق این منابع و مباحث او عمدتاً مربوط به صفت علم می‌شد، ظاهراً اشاره به آن دارد که گزارش اخیر صحیح است. زیرا اگر انگیزه جهم انکار صفات ازلی خداوند می‌بود، دلیلی وجود نداشت که او این صفت خاص را ذکر کند و نه صفات دیگر را. به گونه‌ای که گزارش نخست اظهار می‌دارد، به نظر نمی‌رسد این دیدگاه که جهم صفات الهی را غیر از ذات می‌دانسته

مسلماً نظرات امامیه با عدم آگاهی از اندیشه‌های جهم تدوین نشده است. از سوی دیگر، بدیهی است که اصل حدوث علم خداوند در نظام کلامی امامیه نیز ریشه دارد. دلایلی وجود دارد حاکی از آنکه اعتقاد بر وجود دنیایی صرفاً مرکب از موجودات مادی و برخوردار از نهایت بساطت، پیش از آنکه مبیّن ایجاد مکتبی خاص باشد بیانگر نخستین مرحلهٔ پیدایش علم

است با افکار منسجم او توافق داشته باشد. او از آنجا که معتقد بود هر چیزی غیر از خداوند جسمانی است باید صفات الهی را اجسام مخلوق دانسته باشد.

ام. فرانک (M.Frank) راه حلی را برای این مشکل ارائه می‌دهد و می‌گوید نظر جهم مبیّن نوعی نظام نوافلاطونیِ تفکّر است؛ رک:

(Richard M.Frank,«The Neoplatonism of Gahmibn Safwân»*Muséon* 78[1965].pp.395 ff.)

فرانک می‌گوید هر دو گزارش موثق است و صفات قدرت و علم خداوند در نظام جهم موجودات غیر مادی خارج از ذات خداوندند که با عالم نفس و عقل در نوافلاطونیان (ص ۴۰۶ به بعد) موافق است. به هر حال، تنها دلیل مستند در تأیید این نظریه عبارت موجود در کتاب ارشاد جوینی و منابع اخیر دیگر است که می‌گویند علم خداوند از نظر جهم قائم به محل نیست (لافی محل). صحت این گفته مورد تردید است زیرا مفهوم محل همراه با مفهوم اعراض، دو نسل پس از جهم وارد نظام فکری کلام شد.

(رک: شماره ۴۷). عبارت جوینی احتمالاً معقول نشان دادن این عقیده منسوب به جهم است که علم خداوند زمانی است. زیرا علم، بنابر افکار متأخرتر کلامی، عرض است و بنابراین باید آن را مانند آیین ابوالهذیل و معتزلیهای متأخرتر در مورد اراده الهی که می‌گویند ارادهٔ خداوند زمانی است و از این جهت باید خارج از ذات الهی و لافی محل باشد، دانست. (رک: عبدالجبار، شرح اصول خمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، ص ۴۴۰. ظاهراً ابوالهذیل قاعده لافی مکان را به کار برده است، رک: مقالات ص ۱۹۰، ۳۶۳) در حقیقت این عقیده که صفات الهی خارج از ذات و غیر قائم به او مانند موجودات مجردند، به حدی با علم کلام قدیم و به طور کلی با تفکرات نخستین اسلامی بیگانه است که نمی‌توانست از چشم نویسندگان قدیم آثار کفر آمیز و از انکار مجادله آمیز در رویه‌های حدیث گرایان جهمی، اگر جهم از آنها حمایت کرده باشد، دور بماند.

مشرب نخستین امامیه را نیز اغلب مشربی می‌دانستند که زمانی بودن علم خداوند را تأیید می‌کند (رک. مثلاً خیاط ، ص ٦)، گرچه این اصل از نظر اکثر متکلمان امامیه صحیح نبود. به گفتهٔ هشام بن حکم علم یکی از صفات خداوند بود که نمی‌توانست محمول صفت محدث دیگری باشد. محمد بن نعمان و دیگران علم خداوند را یکی از صفات ذات می‌دانستند و می‌گفتند که خداوند فی نفسه عالم است و جاهل نیست گرچه قبل از اراده به اشیاء علم ندارد. حتی مشرب پیروان زراره راکه اشعری شکل مبهمی از آن را ارائه می‌دهد، مبنی بر اینکه «خداوند پیش از آنکه علم و سمع و بصر را برای خود بیافریند، نادان، ناشنوا و نابینا بوده است»، به احتمال زیاد باید بدین معنا تأویل کرد. انتخاب صفات اشاره به آن دارد که منظور آنان در واقع به معنای خلق لوازم سمع، بصر و علم است نه صفات. احتمالاً این صورت بندی براساس نوعی الزام است.

۵ ـ عبدالله نعمه در کتاب هشام بن حکم، ص ۵۱ به بعد؛ و فلاسفة الشیعه، ص ۵۶۳، می‌گوید که آیین جهم بویژه بر هشام بن حکم تأثیر داشته است و بنابر بعضی از منابع هشام قبل از اینکه شیعه شود یکی از پیروان جهم بوده است. اما با این حال، در نظرات هشام در مقایسه با نظرات علمای دیگر امامیه توافق کمتری با آیین جهم دیده می‌شود. نظرات هشام مکمل نظرات کلی امامیه به نظر می‌رسد نه اساس آن.

کلام است، پیش از طرح مفاهیم عرض، جوهر، ذره و غیره.[۱] در هر حال تشتت اطلاعات منابع موجود در خصوص در این دوران، بیش از آن است که امکان رسیدن به نظری قطعی را در این زمینه برای ما فراهم آورد.

مکتب زیدیه را، سلیمان جریر در نخستین مباحث کلامی وارد ساخت. از آنجا که وی پیش از رحلت امام جعفرصادق علیه السلام یکی از رهبران برجسته زیدیه بوده[۲]، متعلق به همان نسلی است که هشام بن حکم و ضرار بن عمرو معتزلی بدان تعلق داشتند. اشعری آرای زیدیان دیگر را به گونه‌ای مجهول ثبت کرده است. بیشتر آنان مشخصاً پیرو مکتب اعتزال‌اند و احتمال می‌رود از نسلهای متأخّر نزدیک به دوران اشعری باشند.[۳] در هر حال، گاه نظرات مجهولی نیز به چشم می‌خورد که کلاملاً نزدیک به نظرات سلیمان بن جریر و شاید متعلق به علمای زیدی همعصر وی باشد.[۴]

۱ـ ظاهراً مفاهیم اعراض و ذره (جوهر، جُزْء لایتجزّی) در نخستین مراحل علم کلام نبوده و می‌گویند که ابوالهذیل معتزلی آنها را مطرح کرده است، (نایبرگ Nyberg ذیل ابوالهذیل علاف، در دایرة المعارف اسلام ، چاپ جدید) ابوالهذیل و نخستین معتزلیان دیگر که اشعری نظراتشان را ذکر کرده است از قبیل نظّام، معمّر، بشربن معتمر واصمّ نسلی متأخرتر از متکلّمین شیعه مورد بحث این مقاله‌اند. اینان نباید پیش از خلافت المهدی (۱۶۹ـ ۱۵۸/۷۷۵ـ ۷۸۵) به بحث پیرامون مسائل کلامی پرداخته باشند؛ افکار نظام مند این دسته از علمای شیعه پیش از این شکل گرفته بود و صرفاً تغییرات ثانویه آنها امکان دارد. از متکلّمین متعلق به این نسل ظاهراً فقط ضراربن عمرو معتزلی اصطلاح «عرض» را به کار برده است. ضرار بن عمر، شاید در پاسخ به عقایدی که معتزلیان نسل بعد رواج دادند، به احتمال قریب به یقین آن را بالتبّع پذیرفت، زیرا با نظام پیچیده او در اعراض اولی و ثانوی تناسب چندانی نداشت (رک: Van Ess, «Dirár b. Amr» ص ۲۶۱ به بعد).اعراض اوّلیه او در حقیقت مادی صرف بودندکه ضرار بن عمرو و متکلّمان پیشین دیگر عموماً آن را اجزاء، ابعاد بدن می‌نامیدند. گرچه دیدگاه و نظریه اعراض ابوالهذیل اساس نظرات کلی بیشتر معتزلیان بعدی و در واقع به طور کلی اساس کلام بعدی را تشکیل می‌داد، معتزلیان آن عصر از قبیل نظّام واصم بیشتر بر دیدگاههای مادی باقی بودند. نظّام مفهوم اعراض را به حرکات محدود می‌کرد و همه چیز را در جهان مادّه جسم می‌دانست. اصّم (ف ۲۰۰ـ ۸ـ ۸۱۶) وجود همه چیز به جز اجسام را انکار کرده و بر آن بود که حرکت، فعل، رنگ، طعم چیزی جز جسم نیستند. (مقالات ص ۳۴۳).

۲ـ برخی از پیروان امام جعفر صادق علیه السلام پس از وفات فرزندش اسماعیل او را ترک کرده و از پیروان سلیمان بن جریر شدند (نوبختی، فرق الشیعة، صفات ۵۷ به بعد).

۳ـ اشعری، ضمن نقل نظرات زیدیه دربارهٔ ایمان، صریحاً به این موضوع اشاره کرده است. (مقالات ص ۷ به بعد). عده‌ای از زیدیان متأخرتر بر آن بودند که ایمان شامل همهٔ طاعات می‌شود، و منکر آن بودند که هر فعلی راکه خداوند مستحق عذاب دانسته کفر است. این نظر با مشرب معتزله موافق است. به گفتهٔ اشعری همهٔ زیدیان نخست معتقد بودند که ایمان عبارت است از علم، تصدیق و اجتناب از هر عملی که خداوند مستحق عذاب دانسته‌است.هرگونه عملی‌ازاین‌قبیل‌به سبب کفر نعمت، کفراست.این اصل با نظریه اباضیه موافق است.

۴ـ احتمالاً این نظریهٔ منسوب به یکی از گروههای گمنام زیدی که خداوند شئی نیست، نظریه‌ای کاملاً قدیمی است (مقالات ص ۷۰). به گفتهٔ اشعری اکثریت عظیمی از زیدیه معتقدند که خداوند شئی است.

اندیشه‌های سلیمان بن جریر چنانکه اشعری نقل کرده اساساً بر دیدگاههای اعتقادی بعضی از نخستین آثار موجود زیدیه منطبق است.[۱] زیدیّهٔ نخستین در مورد ایمان و کفر نظر خوارج بخصوص نظر اباضیه را اخذ کردند.[۲] و نیز در کلام بسیار نزدیک به خوارج بودند. زیدیه به اجماع اصل بداء امامیه را مردود دانستند. سلیمان بن جریر اجماع اولیه زیدیان را در تعالیم

ظاهراً سلیمان بن جریر هم بر این عقیده بوده است زیرا او یک یک صفات خداوند از قبیل قدرت، علم و حیات را شئی می‌گفت. امّا جمع صفات الهی را اشیاء نمی‌خواند. (مقالات ص ۷۰-۱۷۱). قاسم بن ابراهیم امام زیدیه (متوفی ۲۴۶/ ۸۶۰) که کلامش از سلیمان بن جریر به معتزله نزدیکتر است نیز صریحاً این نظر را که خداوند شئی نیست انکار کرد.

(Wilferd Madelung/ *Der Lmam al-Qásim b. Ibráhim*/ P. 116)

تنها متکلمی که عموماً او را منکر شئی بودن خداوند دانسته‌اند، جهم است. از آنجا که متکلمین قدیم امامیه مانند جهم به طور کلی شئی را مساوی با جسم می‌دانستند، محتمل‌تر آن است که محمد بن نعمان و احتمالاً جوالیقی بر این مشرب رفته باشند. چون با نظام محمد نعمان و احتمالاً جوالیقی باید موافق بوده باشد، گرچه صریحاً منسوب به آنان نیست. احتمالاً انگیزه آن گروه گمنام زیدیه در انکار شئی بودن خداوند تصدیق این اصل که خداوند جسم نیست نیز بوده است.

۱- علاوه بر آثاری که در *Der Imam al-Qásim* ص ۵۴ به بعد، ذکر شده است، تفسیری را که ابوجارود زیاد بن مُنذر، یکی از بنیانگذاران زیدیه از امام محمد باقر علیه السلام نقل کرده است نیز می‌توان ذکر کرد. این تفسیر که ابن ندیم (ص ۳۳) و طوسی (ص ۱۴۶) از آن یاد کرده‌اندمکرّراًدر تفسیر قمی نقل می‌شود. به قول مصحّح (ج ۱، ص ۱۳۴ شماره ۱) این نقل قولها را اوّلین راوی آن، ابوالفضل عباس بن محمد، به آن تفسیر افزوده است. (گرچه علی بن ابراهیم قمی نیز گاهی به استناد ابوجارود حدیث نقل کرده است. رک ج ۱ ص ۲۰۹). تفسیر ابوجارود که با تفسیر قمی تضاد آشکار دارد سخت جبری ست. و از امام محمد باقر علیه السلام نقل می‌کند که تفسیرش از آیه ۳۹ سوره انعام: «من یشاء الله یضلله و من یشاء یجعله علی صراط مستقیم»، ردی است بر قدریه این امت که خداوند آنها را در روز قیامت با مجوس، صابئین و یهودیان محشور خواهد کرد. و این حدیث معروف را ذکر می‌کند که «هرامتی مجوسی دارد. و مجوس این امت کسانی هستند که می‌گویند قدری نیست و گمان می‌کنند خداوند نه اراده دارد و نه قدرت (تفسیر قمی، ج ۱ ص ۱۹۹). وی در تفسیر آیه ۲۹، سوره اعراف «کمابدأکم تعودون» می‌گوید خداوند انسانها را مؤمن یا کافر خلق کرده و شقاوت یا سعادت ابدی آنها را از پیش تعیین کرده است. ابوجارود در تفسیر آیه ۳۰ سوره ۷ اعراف منظور از: «فریقاً هدی و فریقاً حقّ علیهم الضلالة انّهُم اتخذوا الشّیطین اولیآءَ منْ دونِ اللّهِ و یَحْسبَونَ أنّهم مهتدون» (کسانی را که به جای خداوند شیاطین را دوست خود گرفتند و گمان می‌کنند هدایت یافته‌اند) قدریه می‌داند که معتقدند قدری نیست و گمان می‌کنند به راه راست و گمراهی قدرت دارند و این قدرت متعلق به آنهاست، اگر بخواهند هدایت شده و اگر بخواهند گمراه می‌شوند. آنها مجوس این امتند. دشمنان خداوند دروغگویند. اراده و قدرت از آن خداوندست. ابوجارود سپس حدیث جبر را نقل می‌کند «شقی کسی است که در شکم مادرش شقی آفریده شده است و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده باشد» (ج ۱ ص ۲۲۶، تفسیر قمی). باز در تفسیر آیه ۲۴ سوره انفال قرآن: «و اعلمو أنَّ الله یَحولُ بین المرء و قلبه» (خداوند بین مرد و قلبش حایل است) می‌گوید خداوند بین مؤمن و معصیتی که او را به سوی آتش سوق می‌دهد و بین کافر و طاعت خداوند که بدان واسطه به ایمان کامل می‌رسد حایل می‌شود (ج ۱، ص ۲۷۱).

۲- رک: *Der Imam al-Qásim* ص ۶۰ به بعد.

خود مبنی براینکه علم و ارادهٔ خداوند قدیم است، مطرح کرده است.[۱] معتزله و خوارج هر دو قدیم بودن علم خداوند را تأیید می‌کردند امّا ازلی بودن ارادهٔ او نظر خاص خوارج بود. نظر سلیمان بن جریر دایر بر اینکه دوستی، عداوت، رضا و سخط صفات ذات هستند نیز ریشه در عقاید خوارج داشت.[۲] این افکار از اعتقاد به جبر آشکاری حکایت دارد که زیدیهٔ نخستین و خوارج در مخالفت شدید با افکار ضد جبری امامیّه در آن شریک بودند. تصدیق سلیمان بن جریر بر حادث بودن انسان، چنانکه خوارج و بیشتر زیدیان نخستین[۳] نیز قبول داشتند، امری است بسیار مُحتمل، گرچه اشعری آن را گزارش نکرده است. سلیمان ابن جریر همچنین با اجماع خوارج علیه معتزله در این اعتقاد که خداوند را نمی‌توان قادر به ظلم یا کذب وصف کرد، موافق است.[۴]

با این حال، سلیمان بن جریر با تأیید براینکه خداوند از قدیم از ارتکاب معاصی تنفّر داشت یا این افعال خواست او نبود استقلال خود را نیز از اندیشه‌های خوارج نشان داد.[۵] کاملاً روشن نیست که این نظر تاکجا با نظام کلی اعتقادی او سازش دارد، زیرا او ظاهراً این ادّعای معتزله را که نافرمانی بر خلاف ارادهٔ خداوند می‌تواند صورت گیرد نپذیرفته است. احتمالاً خواست او تأیید این امر بوده است که خداوند این گونه معاصی را اراده نمی‌کند و مسؤولیّت آن فقط بر عهده انسان است هر چند که این افعال ناشی از خلقت سابق بر قدر باشد. این تأکید بر مسؤولیّت انسان در نظرات یکی از پیروان گمنام زیدی مذهب نیز دیده می‌شود که با عقیدهٔ جبری خوارج موافق است در این خصوص که قدرت مقارن با فعل است نه پیش از آن، اما در

۱ـ مقالات، ص ۷۰، ۵۱۴.

۲ـ مقالات ، ص ۵۸۲. از جملهٔ نخستین خوارج، بخصوص دربارهٔ خازمیه و شیبانیه، از شعبه‌های عجارده گزارش شده است که معتقد بودند دوستی و عداوت صفات ذاتند (مقالات ص ۹۶، ۹۹). احتمالاً این فرقه‌ها پیش از سلیمان بن جریر وجود داشته‌اند. بنابر این نظر خداوند دوستی خود را نسبت به کسانی که مؤمن از دنیا می‌روند ادامه می‌دهد، هر چند عملشان گهگاه مانند اعمال کافران باشد و دشمنی خود را نسبت به کسانی که کافر از دنیا می‌روند ادامه می‌دهد، هر چند که عملشان گاه مانند اعمال مؤمنان باشد (مقالات ص ۹۶، ۱۰۰). احتمالاً گروههای دیگر خوارج نیز بر همین مشرب بودند هر چند بعضی از آنها با آن مخالفت کردند. این موضوع که آیا شادی، غضب، دوستی، دشمنی، حبّ و بغض صفات ذاتند یا صفات فعل، مورد بحث اباضیه متأخرتر قرار گرفت.
(Cf.M.M Moreno,«Note di teologia ibádita,» in AIOUN 3 [1949], P.303; V. Cremonesi, «un antico documento Ibádita sul corno creato,» in *studi Magrebini* I [1966], pp. 153 f)
این مجادله احتمالاً ریشه‌های عمیقی در اباضیه نیز دارد.

۳ـ *Der Imam al-Qasim*/ pp 81.85 و مقالات ص ۷۲.

۴ـ مقالات ص ۷۱، ۱۲۵.

۵ـ مقالات ص ۷۰.

تصدیق به اینکه قدرت به ایمان عین قدرت بر کفر می‌باشد با آن مخالف است.[۱] خوارج با این اعتقاد که قدرت فقط بر فعل قطعی اطلاق می‌شود و نه بر ضد آن بر افکار جبری خود اصرار می‌ورزیدند.[۲]

زیدیان اولیه، بر خلاف نخستین پیروان مکتب امامیه، اصل تشبیه را که معتزله و خوارج نیز از آن حمایت می‌کردند پذیرفتند. اما سلیمان بن جریر تعریف هشام بن حکم از صفات را منبی برانیکه صفات نه عین ذات و نه غیر آنند پذیرفت و نیز تأیید کرد که صفات ذات، یک‌یک نه مجموعاً، شیئی‌اند.[۳] از این رو او را از صفاتیه می‌شمردند،[۴] یعنی از آن کسانی که در برابر مشرب معتزله و خوارج حقیقت صفات ذاتی خداوند را تأیید می‌کردند. در نتیجه، قاعده‌ای را که او تنظیم کرد، متکلمین سنی مانند عبدالله بن کلاّب[۵] و اشعری پذیرفتند اما متکلمان اهل سنت آن را بر صفات تشبیهی خداوند نیز اطلاق کردند و حقیقت آنها را که سلیمان بن جریر انکار کرده بود تأیید کردند.[۶]

سلیمان بن جریر، تا آنجا که اشعری گزارش داده است، با ضرار بن عمر و اباضیه پیرامون ترکیب طبیعت جسمانی اتفاق نظر دارد. به این ترتیب، سلیمان بن جریر رنگ و طعم و نیز استطاعت را ابعاد جسمانی بدن می‌دانست که با یکدیگر مجاوره و ممازجه دارند اما بنابر قول هشام بن حکم و نظام[۷] اختلاط ندارند.

اندیشه‌های کلامی خوارج، چنانکه اشعری مطرح کرده است، عمدتاً ضد تشبیه و سخت جبرگرایانه بود. این حرف درست است که اشعری گروههای معدود خوارج را که با معتزله در تأیید اختیار انسان موافق بودند نام می‌برد. اما این گروهها جملگی، به صورت فرقه‌های کم اهمیت کوچکتر، احتمالاً تحت تأثیر معتزله در قرن ۸/۲ پدید آمدند[۸]ـ یعنی پیش از تثبیت گرایشهای کلی خوارج به جبره قراینی در دست نیست که نشان دهد خوارج در گسترش مبانی

۱ـ مقالات ص ۷۲ به بعد. ۲ـ مقالات ص ۱۰۸.

۳ـ مقالات ص ۷۰، ۱۷۱. علت اجتناب از شئی خواندن جمع صفات، بدون تردید خود داری از این تصوّر بوده که خداوند مرکب از اشیاء یا اجزاء است.

۴ـ رک: محض نمونه، عبدالجبار، شرح اصول خمسه ص ۱۸۳.

۵ـ رک : بخصوص «josef Van Ess, «Ibn Kullâb صفات ۱۱۳ به بعد.

۶ـ بنابراین او کلمه وجه خداوند را به معنای خداوند بنفسه توجیه کرده است.

۷ـ مقالات ص ۳۰۶، ۷۳.

۸ـ در گزارش اشعری سه فرقه از اینان که در مورد «قدر» بر نظرات معتزله رفته‌اند توصیف شده‌اند. (مقالات ص ۹۳: میمونیه ص ۱۰۴: حارث اباضی ص ۱۱۵ به بعد: اصحاب السؤال)

آرای مربوط به اختیار در اسلام، چنانکه مونتگمری وات اظهار داشته است، نقش برتری بر عهده داشته‌اند؛[۱] بلکه متکلمین خارجی مذهب در سدهٔ ۸/۲، در بسط آرای جبری محض نقش عمده‌ای ایفا کردند.

گزارش مختصر اشعری در بارهٔ آرای کلامی خوارج نظرات فردفرد علما را نکته به نکته ارائه نمی‌دهد. وی اغلب از اندیشه‌های خوارج یا اباضیه به صورت کلی یا از نظر اکثریت قریب به اتفاق آنان سخن نمی‌گوید. در بین متکلمان خارجی که اشعری نام آنان را فهرست کرده است،[۲] عبدالله یزید اباضی و یمان بن رباب، یکی از پیروان فرقهٔ بَیْهَسی که بعدها ثعلبی شد، متقدمین‌اند.[۳] یمان برادر یکی از محدّثان برجستهٔ امامی است که احتمالاً از نسل هشام بن حکم نیز بود.[۴] به گفتهٔ ابن ندیم این دو عالم خارجی مذهب هر دو رساله‌هایی در بارهٔ توحید و ردیه‌هایی بر نظر معتزله پیرامون اختیار انسان نوشته‌اند.[۵] یکی از این ردیه‌ها که از عبدالله بن یزید است، واقعاً تا حد زیادی در یکی از ردیه‌های متأخرتر زیدیه بر آن محفوظ مانده است، چنین می‌نماید که این خوارج در مباحث کلامی قدیم در سدهٔ ۸/۲ شرکت کامل داشته‌اند و نظراتشان، به احتمال زیاد، ضمن ارجاعات کلی اشعری به خوارج مندرج است.

۱ـ رک: W.Montgomery Watt/ *Free Will and Predistination In Early Islam* (PP 22 ff) هلموت ریتر (Hellmut Ritter) شبیب نجرانی را با شبیب بن یزید شیبانی (ف ۶۹۶/W) رهبر نخست خوارج یکی دانسته (مقالات، فهرست ص ۲۵) و پیروان شبیب نجرانی «اصحاب السؤال» را یکی از فرقه‌های قرن ۱/۷ به شمار آورده است. این نظر که قطعاً صحیح نیست، مونتگمری وات را دچار خطا کرده است. (Free Will/P.40) شبیب شیبانی اهل نجران نبود و پیروانش شبیبیّه، گروهی مستقل به شمار آمده‌اند (مقالات، ص ۱۲۲ به بعد) اصحاب سؤال مانند ثعلبیه که نظراتشان در خصوص سرنوشت کودکان در روز جزا با نظرات آنها یکی بود احتمالاً متعلق به قرن ۹/۲ بوده‌اند.(مقالات ص ۱۱۶). همچنین این نظرِ وات که میمون، یکی از پیروان ابن عجرد همان میمون اباضی قدیم است مسلّم نیست (ص ۴۰). به هر تقدیر چنانکه وات اظهار می‌دارد، مجادلهٔ پیروان ابن عجرد در باره اراده خداوند را می‌توان به سالهای ۱۲۰ـ۷۳۸/۱۰۵ـ۷۲۳مربوط دانست. مونتگمری وات باز در جایی دیگر (ص ۳۵) معبد جُهنی را که گفته‌اند اولین کسی بود که بحث قدر را در بصره آغاز کرد، با معبد بنیانگذار شعبه‌ای از فرقه ثعلبیه یکی دانسته است. اما این نظر وی نیز موجه نیست. ۲ـ مقالات ص ۱۲۰.

3. *Der Lmam al Qasim*, pp. 243 f.

۴ـ مسعودی می‌گوید که یمان بن رباب برادری به نام علی بن رباب داشت که یکی از علمای برجسته امامیه بود (مروج الذهب، تصحیح Babier de Meynard، جلد ۷ ص ۴۴۲) احتمالاً این برادر او همان علی بن ربیب کوفی است که نجاشی (ص ۱۸۹) او را یکی از راویان امام کاظم علیه‌السلام خوانده است. طوسی (ص ۲۲۱) و بیشتر منابع دیگر امامیه نام او را علی بن ربیب ذکر می‌کنند. فلوگل (Flugel) در فهرست ابن ندیم مصحح خود، قرائت طوسی و بعضی نسخ خطی را انتخاب می‌کند، حال آنکه نسخه‌های خطی دیگر به جای همزه «باء» گذاشته‌اند (رک: فهرست ۲ ص ۹۵). ۵ـ ابن ندیم، فهرست، ص ۱۸۲.

بدین ترتیب، کلام ضد تشبیهی خوارج را باید نسبت به کلام معتزلی[۱] نتیجهٔ اقدامی موازی و نه مستقل از آن و نه اقتباس از آن دانست. متکلمان فرقهٔ خوارج در تمایز بین صفات ذات و صفات فعل با معتزله اتفاق نظر داشتند. آنها مانند بیشتر معتزله بر این باور بودند که صفات ذات، خداوند را بنفسه وصف می‌کند نه از طریق صفات غیر ذات او.[۲] خوارج این نظر جهم‌بن صفوان و معتزله را که قرآن مخلوق است قبول داشتند.[۳] اما بر خلاف معتزله صفت اراده را از صفات ذات می‌دانستند.[۴] و شاید اولین معتقدان به این نظریه بودند که سرانجام مورد پذیرش

۱ـ ام، ام، مورنو (M.M.Moreno) به این مطلب اشاره کرده است. او تاکید کرده است که مرکز دینی اباضیه در زمانی که بنیانگذاران فرقه معتزله در بصره فعال بودند هنوز در این شهر بود. وی همچنین به پیوند نزدیک خوارج با اندیشه‌های سیاسی معتزله نخستین اشاره کرده است.

مسئله منشأ ورود اصول اعتقادی معتزله به آیین اباضی در مغرب را اولین بار کارلو اِ.نالینو (Carlo A.Nallino) عنوان کرد که بابش مفتوح ماند؛ اِ.نالینو نخستین کسی بود که نظرها را به این اصول جلب کرد. («Rapporti Fra la Dogmatica Mutazilita e quella degli Ibaditi dell Africa Settentrionale,» in *RSO* 7 [1916-18]; 459 f).

۲ـ مقالات، ص ۱۲۴، ۱۶۴.

۳ـ اشعری هنگامی که می‌گوید همهٔ خوارج خلق قرآن را تأیید می‌کنند (مقالات ص ۱۲۴) احتمالاً مقصودش متکلمین آنهاست. این گفته وی معتبر است، زیرا این اصل همانطور که وی. کرمونسی (Cremonesi) اظهار می‌دارد در بین اباضیه عمان دست کم تا قرن ۱۲/۶ مردود دانسته می‌شد. («Un antico documento I bádita Sul Corano Creato» pp.157 ff.)

بنا به گفته فضل الحوارى (ف ۸۹۲/۲۷۸) این اصل را ابتدا امام المُهنّی بن جیفر (۳۷ ـ ۵۱/۲۲۶ ـ ۸۴۱) در آنجا مطرح کرد و با موافقت عموم مردود دانسته شد. کرمونسی می‌گوید که این اصل را مبلغان اباضی که از طرف ابوعبید مسلم بن ابی کریمه در اواخر دوران امویه به نواحی مختلف جهان اسلام فرستاده شده بودند رواج ندادند. و شاید در مغرب نیز در دوران محنت در نیمه اول قرن ۹/۳ مطرح شده باشد. امام ابویقظان (۸۱ ـ ۸۵۵/۲۴۱ ـ ۹۴) در کتابش با حمایت از این اصل به منظور توجیه عقاید خویش کراراً به منابع علمای نخستین اباضی وسلف صالح استناد می‌جوید که حاکی از آن است که این نظر مدتی در بین اباضیه به طور کلی احتمالاً در مغرب کاملاً نیز رواج داشته است. نظرات ابویقظان را، بیش از آنچه کرمونسی می‌گوید، می‌توان در اباضیه و کمتر از آنچه وی می‌گوید در سنت معتزله دید. علت اینکه اباضیه رضا و غضب را تلویحاً از صفات ذات نمی‌دانستند بیشتر به سبب انتخاب موصفی برای خود در این مجادله بود نه قبول مکتب نظّام (ص ۱۵۳).

کسی که پیرو مکتب اعتزال است دلیل روشنی ندارد که این صفات خاص فعل را برای ترجیح بر صفات دیگر نمونه بیاورد. همچنین دلیلی مبنی بر اینکه ابویقظان تحت تأثیر آرای ابوعلی‌جبایی بوده‌یاآرای مکتب معتزلهٔ بغداد را رد کرده باشد وجود ندارد (ص ۱۵۳) نظریه‌ای را که وی مردود دانسته (یعنی قرآن در این عالم حادث و نسخه‌ای از کلام قدیم خداوند و آن از صفات ذات و قائم به اوست) عمدتاً نظر عبدالله بن کلاّب سنّی است (ص ۱۶۷ به بعد). نمی‌توان انکار کرد که معتزله، خوارج و حامیان دیگر خلق قرآن احتجاجات مشابهی را که غالباً از یکدیگر می‌گرفتند به کار می‌بردند.

۴ـ مقالات ص ۱۲۴. اشعری این نظر را بخصوص به اباضیه نسبت می‌دهد. امّا احتمالاً خوارج بیشتر نیز

مکاتب کلامی اهل سنت قرار گرفتند.

این نظر که اراده صفت ذات و قدیم است از دیدگاه جبری خوارج حکایت دارد. اباضیه، خصوصاً، بر این باور بودند که خداوند از ازل اراده می‌کند تا آن را که می‌داند حادث خواهد شد حادث شود و آن را که می‌داند حادث نخواهد شد حادث نشود.[۱] بنابر این آنان استدلال می‌کردند که انسان استطاعت انجام هیچ کاری را ندارد جز آنچه خداوند از ازل به آن علم داشته است: زیرا اگر او استطاعت انجام غیر آن را می‌داشت می‌توانست علم خداوند را بی‌اثر و تبدیل به جهل کند.[۲] اباضیه بر آن بودند که خداوند مؤمنان را هدایت می‌کند و کافران را گمراه می‌سازد، اما گمراه شدن انسان نتیجهٔ اختیار سابقش نیست بلکه تقدیر الهی آن است که او کافر باشد. اگر قرار بود که خداوند همهٔ انسانها را هدایت کند، چنانکه معتزله ادعا می‌کردند، همه الزاماً مؤمن بودند. اباضیه بر این باور بودند که استطاعت مقارن با فعل است و فقط بر فعل اطلاق می‌شود نه برضد آن.[۳] آنان منکر آن بودند که خداوند قادر بر ظلم است[۴]، به این دلیل که آنچه او می‌کند عدل است. و به این ترتیب تصور ظلم خداوند با عنایت به سلطنت مطلق او عاری از هر معنایی است.

آرای دو عالم اباضی، محمد بن حرب و یحیی بن کامل، متعلق به اوایل قرن ۳/۹ در این موضوعات، همانطور که اشعری بیان داشته است از نظر جمله بندی و جزئیات تقریباً همانند آرای حسین نجار[۵]، حنفی مرجئی معاصر آنان است. ریشهٔ عقاید نجّار معمولاً به مرجئی‌هایی چون بشر مریسی، حفص فرد، و در نهایت به ضرار بن عمرو می‌رسد[۶]. به هرحال، نظرات نجّار

بدان معتقد بودند.

۱ـ مقالات ص ۱۸۰. برخی از علما و پیشوایان بعدی اباضیه انسان را در افعال خود مختار می‌دانستند. برخی دیگر این نظریه را انکار می‌کردند. در خصوص ریشه‌های این مجادلات تاکنون چیزی به دست نیامده است. (رک: Moreno, «Note di teologia ibádita,» pp. 308 f)

۲ـ این بحث، به گونه‌ای که در کتاب نجات امام زیدی، احمد الناصر، نقل شده است، در ردیه‌های عبدالله بن یزید بر قدریه به تفصیل دیده می‌شود.

۳ـ مقالات ص ۱۰۷ به بعد.

۴ـ مقالات ص ۱۲۵.

۵ـ رک: Watt, *Free Will*,P.129، زمان ادریس اباضی، سومین عالم اباضی، که اشعری (مقالات ص ۷۰۸) وی را دارای همان معتقدات می‌داند مشخّص نیست (مقالات ص ۷۰۸).

۶ـ رک:

Watt, *Free Will*, P. 106; Carra de Vaux [A.N. Nader and J.Schacht] S.V. «Bishr b Ghiyáth al-Marisí» in The *Encyclopaedia of Islam*, new ed, Van Ess, «Dirárb. Amr» pp. 56 ff .

پیرامون تقدیر در حقیقت به آیین خوارج بسیار نزدیکتر است.[۱] پیش از آن، عبدالله بن یزید در رسالهٔ خود که موجود است، به بسیاری از نظریات او و علمای اباضی همعصر او قائل شده است. بدین سان، بدیهی است که نجّار و متکلمان اباضی همعصر وی، قطع نظر از ارتباطشان با یکدیگر، جملگی مدیون آیین متقدم اباضی بوده‌اند. از سوی دیگر، عبدالقاهر بغدادی اشعری نظرات جبری نجار را موافق با نظرات اهل سنت و جماعت دانسته است.[۲] مسلک جبر را، که اباضیه استادانه به تبیین آن پرداختند، اشعری تقدیراً بدون تغییر اقتباس کرد.

اشعری درخصوص آراءاباضیه پیرامون طبیعت جسمانی که آنان را به آیین ضراربن عمرو نزدیک می‌سازد اطلاعات اندکی به دست می‌دهد. پاره‌ای از اباضیه تصریح داشتند که بدن از «اعراض مجتمعه» تشکیل شده است و اعراضی که بخشی از بدن را تشکیل نمی‌دهند قوام ندارند.[۳] احتمالاً این نظر را ابتدا ذرار رواج داد و سپس مورد قبول نجّار و حفص فرد نیز قرار گرفت. به هر حال، بنا به عبارتی تقریباً مبهم از اشعری، ظاهراً بیشتر آنان فقط از ابعاض بدن سخن گفته‌اند[۴] و احتمالاً نظریه اعراض مجتمعه را نپذیرفته‌اند. بدون تردید این عقیده نیز مستلزم تصوّری مطلق از جسمانیّت بود که رنگ، طعم و خصوصیات مشابه دیگر را نیز اجزای بدن به شمار می‌آورد. این نظریه احتمالاً بازتاب نخستین مرحله تفکّر در علم کلام است که ذرار نظریه پیشرفته‌تر خود را بر مبنای آن بیان می‌دارد.[۵] از ظاهر امر چنین بر می‌آید که سلیمان بن جریر زیدی و بیشتر علمای اباضی اندیشه‌های ذرار را نپذیرفتند[۶]. علمای اباضیه موافق با نظر ذرار نیز بر این باور بودند که ذره دارای جسم مادی[۷] است و بدین ترتیب از یک

۱ـ بنابراین ضراربن عمرو مانند عموم معتزله اراده خداوند را یکی از صفات فعل می‌دانست. حفض فرد و بشر مریسی بر آن بودند که ارادهٔ الهی به نحوی صفت ذات و به نحوی دیگر که مشتمل بر امر او می‌شود، صفت فعل است (مقالات ص ۵۱۵). قواعد نجّار همانند قواعد علمای اباضی است. خداوند از ازل چنین اراده فرموده است که آنچه را می‌داند واقع خواهد شد واقع شود و آنچه را که می‌داند واقع نخواهد شد واقع نشود. (مقالات ص ۵۱۴). ادامه متن صفحه ۱ تا ۱۳ به بعد ناقص است و می‌توان آن را با مقایسه با عبارت مشابهی از نظرات اباضیه در صفحه ۱۰۸، ۱ و ۱۱ به بعد کامل کرد.

۲ـ الفرق ص ۱۹۵. ۳ـ مقالات ص ۱۰۹.

۴ـ مقالات ص ۱۰۹، ۱، ۵ به بعد ویقول اکثر هم اِنه أبعدٌ للجسم.

۵ـ رک، بالا شماره ۴۷.

۶ـ در حقیقت اشعری تأکید می‌کند که بیشتر مردم، از تأیید اینکه اعراض به قول ذرار و بنابر مکتب او می‌توانند منقلب به اجسام شوند سرباز زدند (مقالات صفحات ۲۸۱، ۳۷۱). متأسفانه گزارشی دایر بر اینکه علمای اباضی و سلیمان بن جریر در نظام منسجم تفکّرات خویش پیرامون حرکت و افعال چگونه بحث می‌کردند، موجود نیست.

۷ـ مقالات ص ۱۰۹. اشعری می‌گوید نظرات آنها با نظرات الحسین، یعنی النجار، که مکتب را ضرار را

سو تقسیم پذیری بی نهایت جسم راکه از اعتبارات هشام بن حکم و نظام بود مردود دانستند و از سوی دیگر تصوّر ذرّات بدون حجم و تشکیل دهنده بدن راکه ابوالهذیل و بیشتر معتزله بر آن بودند انکار کردند.[۱]

پذیرفت موافق است. اشعری این اصل راکه «ذره جسم است» صریحاً به ضرار ونجارنسبت نمی‌دهد بلکه آن را به ابوالحسین صالحی نسبت می‌دهد. (مقالات ص ۳۰۱) ممکن است کسی بطور اشتباه علی مذهب ابی الحسین، یعنی صالحی را به جای علی مذهب الحسین بخواند. در هر حال، عقاید اباضیه پیرامون اجسام که اشعری پیشتر بیان داشت آشکارا با عقاید ضرار ونجارموافق و قطعاً با عقاید صالحی مخالف است.

۱ـ رک: Pretzl, «Atomenlchre» pp 119 f.

۷

رساله‌ای از شریف مرتضی
در باب مشروعیت همکاری با سلطان
(مسألة فی العمل مع السلطان)

۱

مسأله مشروعیّت قبول منصب و احراز آن در دوران حاکمیت سلطان جابر از همان روزگار نخست در بین شیعیان امامیه مطرح شد. آنان خلافت موروثی را به استثنای خلافت علی بن ابی طالب علیه‌السلام، همواره غصبی و غیر مشروع می‌دانسته‌اند. حکومت بر امّت اسلامی به جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حقّ منحصر به فرد علی علیه‌السلام و امامان خلف او بود. ابتدا سه خلیفه پیش از علی علیه‌السلام و بعد از آن خاندان بنی‌امیه و بنی‌عباس آنان را از مقام برحق خود محروم ساختند. وانگهی، امامان پس از امام چهارم، زین العابدین علیه‌السلام، عملاً در صدد بر نیامدند تا با برانداختن دستگاه غصبی خلافت، به حکومت بنشینند. امام جعفر صادق علیه‌السلام، امام ششم، خصوصاً هیچ پیشنهادی را در زمینهٔ بازگردانیدن مقام بر حق خود با استفاده از نیروی قهریه نپذیرفت و پیروان خود را از شرکت در فعالیتهای براندازی به طرفداری از ائمه منع می‌فرمود. این سیاست مدارا جویانه را جانشینان آن حضرت نیز پیش گرفتند و در آیین و اعتقاد شیعیان امامیه که بازگشت امامان به حکومت را قبل از آمدن مهدی آخر الزّمان پیش بینی نمی‌کرد نیز متجلی شد.

بدین ترتیب، پیروان این امامان ناچار شدند خود را با واقعیّت دیرپای حکومت غیر مشروع وفق دهند. اقوال و پاسخهای بسیاری راکه ایشان در خصوص مشروعیّت اعمال حکام جابر و غاصب، جایز بودن یا ضرورت اطاعت از اوامر آنان، پرداخت یا عدم پرداخت مالیات، معامله با آنها و قبول هدایایشان از ائمه نقل کرده‌اند، همگی ازنگرانی آنها از این اوضاع حکایت دارد. مشروعیت خدمت در دستگاه سلطان جابر نیز موضوع بسیاری از احادیث دیگر منقول از ائمه است که بعدها به صورت مجموعه‌های کلی احادیث فقهی در

فصل مربوط به «وسایل مشروع و غیر مشروع معایش و مکاسب» جمع آوری شد[۱]. از قرار معلوم این مسئله جنبهٔ صرفاً آموزشگاهی نداشته است. همه می‌دانند که امامان شیعه در سراسر دورهٔ شکل گیری آیین امامیه در قرنهای دوم و سوم/ هشتم و نهم در دستگاه حکومت خلفا صاحب مقامات اداری بوده‌اند و اقوال متعدد امامان نیز به مواردی خاص اشاره می‌کند. قضیهٔ علی بن یقطین مهمترین مورد در اوایل این دوره بود. وی یکی از صاحب منصبان کاملاً مورد اعتماد خلفایی چون المهدی، الهادی و الرّشید بود که هنگام وفاتش در سال ۷۹۸/۱۸۲ محمد الامین ولیعهد عباسی مراسم تشییع جنازه او را برگزار کرد. علی بن منصور نیز یکی از حامیان فعّال ائمه بود که احادیثی را از امام جعفر صادق علیه‌السلام و امام موسی کاظم علیه‌السلام جمع آوری و نقل کرد و مباشر امور مالی امام موسی کاظم علیه‌السلام بود.[۲]

۱ـ در بارهٔ مجموعه‌های فقهی احادیث امامیّه رک: کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۸۱/۱۹۶۱، ج ۵ ص ۱۲ـ ۱۰۵؛ ابن‌بابویه، من لایحضره الفقیه، تهران ۱۳۶۷، ص ۳۵۸؛ طوسی، تهذیب الاحکام، تصحیح، حسن الخرسان، نجف، ۱۳۸۰/۱۹۶۰ ج ۶ ص ۶ـ۳۳۰. شیخ حر عاملی احادیث مربوط به این موضوع را از این مراجع و مراجع دیگر در بابهای منظم گردآورده است. وسائل الشیعه، تصحیح، عبدالرحمن شیرازی، بیروت ۱۳۹۱/۱۹۷۱، ج ۶ ص ۲، ۵۴ به بعد، ۵۵ ـ ۱۳۵.

۲ـ در خصوص مناصب علی بن یقطین در دستگاه الهادی و المهدی، رک:

D.Sourdel, *Le Vizirat Abbáside*, Damamscus, 1959.I,112-14, 120 f.

سوردل (Sourdel) براساس گفتار ابهام آمیز طبری به خطا می‌گوید که الهادی علی بن یقطین را به جرم زندیق بودن اعدام کرد. اما باید گفت که شخص اعدام شده یزدان بن باذان کاتب علی بن یقطین و کاتب پدرش یقطین بن موسی بوده است. رک:

(G.Vajda, Les zindiqs en pays d´islam au début de la periode abbaside; in *RSO*,(مجله xvll, 1938,186) (مطالعات شرقی).

علی بن یقطین در سال ۷۹۸/۱۸۲ در سن ۵۷ سالگی وفات یافت، یعنی زمانی که امام موسی کاظم در دوران فرمانروایی هارون الرشید در بغداد به زندان بود (ابن ندیم، الفهرست، تصحیح G.Flügel Leipzig ۱۸۷۱، ۲۲۴ استنساخ طوسی، فهرست کتب الشیعه، تصحیح A.Sprenger, Calcutta ۵ ـ ۱۸۵۳، ۲۳۴؛ نجاشی الرّجال تهران، بدون تاریخ، ص ۲۰۹. کشّی احتمالاً سال مرگ او را به اشتباه سال ۱۸۰ می‌داند (کشّی، اختیار معرفة الرّجال، تصحیح، حسن مصطفوی، تهران ۱۳۴۸/۱۹۷۰، ص ۴۳۰).

پدر علی بن یقطین، یقطین بن موسی، از موالی بنی اسد، یکی از داعیان بلند مرتبه نهضت انقلابی عباسیان در کوفه بود. بنا به گفته ابن ندیم وقتی مروان دوّم، خلیفه عباسی، در پی او بود مجبور به فرار شد و پس از پیروزی عبّاسیان برای خدمت به خلفا از سفّاح تا رشید باز آمد (ابن ندیم، ص ۲۲۴؛ طوسی، فهرست، ص ۲۳۴). به گفته ابوالفرج اصفهانی یقطین بن موسی در خراسان به حرفه نسّاجی اشتغال داشت (الأغانی، بولاق، ۱۲۸۵، ج ۱۳، ص ۹۴). منصور خلیفه او را به سمت معتمد خودگسیل داشت تا نظارت بر غنایمی راکه ابومسلم در غلبه بر عبدالله بن علی، عموی خلیفه، به چنگ آورده بود بر عهده گیرد. (طبری، ج ۳ ص ۱۰۳). در سال ۷۷۸/۱۶۱ خلیفه المهدی مسؤولیّت مرمت جاده‌های زیارتی راکه به فرمان او از بغداد تا مکه کشیده شده بود به وی سپرد (طبری، ج۳، ص ۴۸۶). یقطین پس از سرکوب قیام حسین بن علی

اقوال ائمه در این خصوص از مواضع یکسانی برخودار نیست. بسیاری از این روایات خدمت در دستگاه سلطان جابر را سخت تقبیح می‌کنند. دلیل اصلی این تقبیح عمدتاً آن است که این عمل به ظالم در ظلمش کمک می‌کند و موقعیّت غاصبان را تقویت می‌سازد. از امام جعفر صادق‌علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: اگر بنی امیه کسی را نیافته بودند که برایشان بنویسد، خراج جمع کند، به طرفداری از آنها بجنگد و در اجتماعات آنها شرکت کند، و شاهد نماز جماعت آنان باشد حق ما را غصب نمی‌کردند.[۱] وانگهی، خدمت به سلطان جابر، خادم دستگاه او را وادار خواهد ساخت تا به اعمال ظالمانه دست یازد و اسباب نابودی حتمی خود را فراهم آورد. بعضی از روایات دیگر کسی را که حاکم جابر با تهدید به مرگ وادار به قبول منصبی ساخته باشد از این نهی عمومی مستثنی می‌کنند. حدیثی دیگر از امام جعفر صادق‌علیه‌السلام موضوع را سهل‌تر گرفته است تا شخصی را که قادر نیست امرار معاش کند مگر آنکه در دستگاه دولتی به خدمت بپردازد نیز داخل در این استثنا کند. در ادامهٔ آن حدیث آمده است که چنین شخصی باید خمس آنچه را که به دستش می‌رسد برای اهل البیت بفرستد.[۲] دسته‌ای از احادیث دیگر قبول منصب را تحت حاکمیت سلطان غاصب به شرطی جایز می‌دانند که صاحب منصب از مقامش برای حمایت و منفعت رساندن به برادران شیعه خود استفاده کند. این منافع می‌تواند به صور مختلف تحقّق یابد، از قبیل: آزادکردن زندانیان، پرداخت یا لغو دیون مالیاتی آنان، استخدام آنان به دبیری یا معاونت خود و یا هدیه دادن به فقرا و تنگدستان آنها. بدیهی است که شایسته‌تر از هر چیز حمایت و کمک به خود امام معصوم بود. از امام موسی کاظم‌علیه‌السلام نقل شده است که به علی بن یقطین فرمود: اِنّ لِلّه عَزَّو جلّ مع السّلطان اولیاءَ یدفع بهم عن اولیائه.[۳] (خداوند در دربار سلطان دوستانی دارد که از

فخّی علوی، سر رهبر این شورش را به خلیفه الهادی تقدیم کرد. (طبری ج۳ ص ۵۶۷). در سال ۷۹۴/۱۷۸ یحیی بن خالد بن برمک، وزیر هارون الرّشید، او را به افریقا فرستاد تا عبَدَویه یاغی را تشویق کند که به اطاعت وی باز آید. (طبری، ج۳- ۶۳۰). یقطین پس از فرزندش علی در سال ۸۰۱/۱۸۵ وفات یافت. علی بن یقطین با آنکه خدمات زیادی به عباسیان کرد به گفته ابن ندیم و طوسی پیرو مذهب شیعه بود و پول زیادی به امام جعفر صادق‌علیه‌السلام می‌رساند. اما بنابر روایتی از کلینی و کشّی (ص ۴۳۵ و شماره ۳) امام جعفر صادق‌علیه‌السلام یقطین و ماولدش را سبّ کرد. این روایت را نباید الزاماً متعارض با این ادّعای ابن ندیم دانست که می‌گوید او از یاران آن حضرت بوده است. بلکه احتمالاً بیانگر ابهامی است لاجرم مرتبط با نقش فردی که به مناسبتی می‌کوشد وفاداری خود را نسبت به هر دو طرف حفظ کند.

۱- کافی، ج ۵ ص ۱۰۶ (این مأخذ جمله ما قبل آخر را ندارد - م).

۲- طوسی، تهذیب ، ج ۶ ص ۳۳۰؛ حر عاملی، وسایل، ج ۶، بخش دوم، ص ۱۴۶.

۳- کافی، ج ۵ ص ۱۱۲؛ حر عاملی، وسایل ج ۶ ، فصل ۲، ص ۱۳۹. کشی (ص ۴۳۳) عبارت صریحتری

طریق آنها از اولیای خود حمایت می‌کند). بنابر احادیث امامیه، علی بن یقطین یک بار به اندازهٔ سیصد هزار درهم نزد امام موسی کاظم‌علیه‌السلام هدیه آورد. هنگامی که آن حضرت تصمیم گرفت برای سه یا چهار فرزند خود که امام علی بن موسی الرضاعلیه‌السلام، جانشین او از آن جمله بود، همسر بگیرد نامه‌ای به علی بن یقطین نوشت و از او خواست که جهاز همسران ایشان را فراهم سازد. علی بن یقطین از کنیزان خود هدیه خواست و آن را به ده هزار دینار فروخت، سپس سه هزار دینار دیگر برای ولیمه دادن به این مبلغ افزود و همهٔ آن را برای امام فرستاد.[۱] امام موسی‌علیه‌السلام هرگاه ملکی می‌خواست بگیرد به علی بن یقطین می‌نوشت تا آن را برایش خریداری کند.[۲] علاوه بر این ابن یقطین خراجی را که یاران ائمه پرداخته بودند مخفیانه به آنان باز می‌گرداند.[۳] او هر سال مخارج ۲۵۰ تا ۳۰۰ نفر از حجّاج بیت الله الحرام را می‌پرداخت که بدین ترتیب امکان زیارت امام را برای آنها فراهم می‌ساخت.[۴*] وقتی به آن حضرت نامه نوشت و تقاضا کرد اجازه دهد شغل خود را رها کند، امام موسی کاظم‌علیه‌السلام نپذیرفت.[۵] او رفتن به بهشت را برای یار وفادارش به خاطر لیاقتهایی که داشت همواره تضمین می‌کرد.[۶]

برکناری و انزوای امام معصوم، تغییرات مهمی را در روابط بین حکومت و شیعیان امامیّه پدید نیاورد. خلافت عباسی به بقای خود ادامه داد با این ادعای غیر مشروع که جانشینی پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله به عبّاسیان می‌رسد. شیعیان دیگر نمی‌توانستند با قبول منصب در دستگاه حکام غاصب مستقیماً از امامان دفاع و به آنها کمک کنند، با این حال می‌توانستند به همکیشان خود سود برسانند و منافع جامعه شیعه را تأمین کنند. چون کسب اجازه مستقیم از امام برای قبول شغل دیگر مقدور نبود، بدون شک ضرورت وضع احکام کلی عملی براساس اقوال نخستین ائمه، همانند دیگر مسائل فقهی، بیشتر احساس می‌شد. نوشته شدن دست کم دو رساله پیرامون این موضوع در قرن ۴/۱۰ دلیلی است بر اینکه مسأله مشروعیت خدمت در دستگاه دولتی

را نقل می‌کند: «ای علی، خداوند در میان اولیای ظلمه دوستانی دارد که از طریق آنها از دوستان خود حمایت می‌کند و تو ای علی از هم اینان هستی». ۱ـ کشّی، ص ۴۳۴.

۲ـ کشّی ص ۲۶۹. ۳ـ کافی، ج ۵ ص ۱۱۰؛ کشّی ص ۴۳۵.

۴ـ کشّی، ص ۴۳۴.

*ـ در متنی که به آن مراجعه شد آمده است: «او هر سال مخارج ۲۵۰ تا ۳۰۰ نفر از حجاج بیت الله الحرام را می‌پرداخت تا از طرف او مَناسک حج را به جای آورند» ـ م.

۵ـ حُر، وسائل، ج ۶، بخش ۲، ص ۱۴۳. علی بن یقطین در این کتاب وزیر هارون الرّشید توصیف شده است. ۶ـ کشّی، ص ۲ـ۴۳۰.

هنوز کاملاً مورد توجه قرار داشته است. ابوعبدالله حسین بن احمد بن مغیره بوشنجی عراقی، کتابی تحت عنوان کتاب العمل السلطان[۱] نوشت و نیز ابوالحسن محمد بن احمد بن داوود (ف ۳۷۸/۹ـ ۹۸۸)، شیخ و قاضی قمی زمان خود، کتابی به نام رسالة فی عمل السّلطان[۲] تألیف کرد. هر دو اثر از بین رفته‌اند و معلوم نیست مؤلّفان آنها تا چه حد از عهدهٔ تدوین مطالبی منسجم و منظّم در این زمینه بر آمده باشند.

۲

تصحیح فعلی رساله مسألة فی العمل مع السّلطان مبتنی است بر نسخه خطی شماره ۵۱۸۷ کتابخانه مجلس در تهران که حاوی مجموعه‌ای است از کتب شیعه، بخصوص کتابهای سید مرتضی.[۳] بنا به گفته آقا بزرگ تهرانی، نسخه‌ای دیگر از این رساله در تملکّ سید ابوالقاسم اصفهانی در نجف قرار دارد.[۴] نسخه‌ای جدید، به خط آقا بزرگ و احتمالاً از روی نسخه خطی اصفهانی را نسّاخ دانشمندش برای عبدالرزّاق محیی‌الدین، مولف شرح حال سید مرتضی، فرستاد و عبدالرزّاق آن را در فهرست کتب متعلّق به خود ذکر کرده است.[۵] هیچ نسخه دیگری تاکنون به دست نیامده است. این رساله در اجازه‌ای که سید مرتضی در ماه شعبان ۴۱۷[۶] هجری قمری به شاگردش ابوالحسن محمد بن محمد بصروی داده، ظاهراً تحت عنوان مسألة فی الولایة عن الجائر آمده و احتمالاً نجاشی شاگرد سید مرتضی در کتاب رجالش آن را تحت عنوان مسألة فی العمل السلطان آورده است.[۷] در هیچ یک از آثار

۱ـ نجاشی ص ۵۴. نجاشی اجازه نقل این کتاب را در سال ۴۰۰/۱۰ـ۱۰۰۹ از عالمی که آن را از مولّف کتاب نقل می‌کرد، دریافت داشت. ۲ـ نجاشی، ص ۲۹۸ به بعد.

۳ـ این نسخه در سال ۱۹ـ۱۲۳۴/۱۸۱۸ تکمیل شده و احمد منزوی مطالب مندرج در آن را توضیح داده است. فهرست کتابخانه مجلس شورای ملّی، ج ۱۶ تهران ۱۳۴۸/۱۹۷۰ ص ۱۲ـ ۵. رساله مسأله فی العمل مع السلطان در ص ۱۸۷b ۱۸۹a دیده می‌شود.

۴ـ آقا بزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیّعه، نجف ۱۹۳۶/۱۳۵۵، ج ۲۰ ص ۳۹۸ تحت عنوان مسأله فی الولایة من قبل السلطان الجائر و الظالم.

۵ـ عبدالرزّاق محی الدین، ادب المرتضی من صراطه و آثاره، بغداد، ۱۹۵۷، ۱۴۲.

۶ـ محیی الدین، ادب المرتضی، ص ۱۳۱، ۱۴۲. معلوم نیست که عنوان این رساله درنسخه خطی اصفهانی مساله فی الولایة عن الجائراست (یا من قبل السّلطان الجائر و الظّالم، که آقا بزرگ تهرانی آن را ذکر می‌کند) و معلوم نیست که آیا این نامه از اجازه بصروی گرفته شده است یا خیر.

۷ـ نجاشی ص ۲۰۷: مسألة فی قتل السلطان. به احتمال قریب به یقین قتل باید عمل خوانده شود. متن تصحیح شده کتاب نجاشی مملو از اشتباه است و موضوع قتل سلطان هیچ گاه در گسترهٔ عمل فقهای امامیه نبوده است. آقا بزرگ تهرانی نجاشی را نیز از جمله کسانی می‌داند که از این رساله نام برده‌اند (ذریعة، ج

علمای متأخرتر اشاره‌ای به این رساله دیده نشده است و ظاهراً اطلاع چندانی از وجود آن نداشته‌اند، اما قرائن موجود در خود کتاب و نامی که پیشتر از آن برده شده است اصالت این متن را تأیید می‌کند. شریف مرتضی (ف ۴۳۶/۱۰۴۴)، یکی از اعقاب امام موسی کاظم، پس از مرگ استادش شیخ مفید (ف ۴۱۳/۱۰۲۲) عالمی برجسته و پیشوای بلامنازع جامعه شیعه امامیه شد. او در عین حال مقام نقیب النّقبای طالبیان و حق حکم بر ردّ مظالم را در شهر بغداد به عهده داشت و با الطائع، القادر و القائم، خلفای عباسی که در اشعار خود به مدح آنـان پرداخته است، روابط اجتماعی بسیار نزدیکی داشت. بنابر این مسأله مشروعیّت قبول منصب در دستگاه سلطان جابر باید به شخص شریف مرتضی ارتباط یافته باشد و احتمالاً او خود ضرورت توضیح و توجیه عملش را برای جامعه شیعه احسـاس کـرده است. در هـر حـال مهمترین انگیزه تألیف این رساله بحثی بود که در بغداد در جمادی الثانی سال ۴۱۵ در مجلس ابوالقاسم حسین مغربی[۱]، وزیر مشرّف الدوله دیلمی، پیرامون این مسأله درگرفت. این وزیر که شخصی بسیار فرهیخته و شیعه مذهب[۲] بود ظاهراً علاقه‌ای شخصی نیز به این مسأله داشت. روابط شریف مرتضی با او نزدیک بود و معروف است که شریف مرتضی رساله‌ای را نیز در دفـاع از عـقاید امـامیه راجـع بـه غـیبت امـام بـه وی تـقدیم کـرده است.[۳] وی مسـالة فی‌العمل‌مع‌السّلطان را اندک زمانی‌پس از این بحث و پیش از عزل این وزیـر در اواخـر

---

۲۰ ص ۳۹۸: کما فی النجاّشی). معلوم نیست که او نسخه دیگری از کتاب نجاشی در اختیار داشته است یا این عنوان: من قبل السّلطان الجائر و الظالم و یا مسالة فی قتل السلطان را برای اشاره به این رساله پـذیرفته است.

۱ـ آقا بزرگ (ذریعة، ج ۲۰ ص ۳۹۸) و محی الدین (ادب المـرتضی ص ۱۴۹) هـر دو تـاریخ آن را جمادی الاول سال ۴۱۵ (ژوئیه، اوت ۱۰۲۴) درج کرده‌اند. بدین ترتیب ظاهراً نسخه اصفهانی همین تاریخ اخیر را ذکر می‌کند، مگر آنکه آقا بزرگ تهرانی آن را غلط نوشته باشد.

۲ـ در مورد ابوالقاسم مغربی رجوع کنید خصوصاً به مقدمه سامی دهّان بر تصحیح او از کتاب فی السیاسة، دمشق، ۱۹۴۸ و نوشته‌های مربوط به این شرح حال در صفحات ۱۱۸ ـ ۸۵ آن جمع آوری شده است. کتاب نجاشی را نیز باید بر آنها بیفزاییم، ص ۵۵. به گفته نجاّشی، مادر مغربی، فاطمه دختر عالم برجسته امامیه یعنی محمد بن ابراهیم نعمانی بود. بـوسه H.Busse (*Chalif und Grosskönig*,Beirut,1969,235,290) می‌گوید که او تمایلات اسماعیلی داشت و خلیفه القادر وی را به سبب فعالیّت به نفع اسماعیلیان از شهر راند. با این حال به نظر می‌آید که دلیل متقنی بر این مدّعا وجود داشته باشد. مغربی پس از آنکه پدر عمو و دو برادرش به دست الحاکم خلیفه فاطمی به قتل رسیدند از مصر گریخت و مردم را در سوریه به شورش علیه الحاکم تحریک کرد.

۳ـ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، تصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۵۳/۱۹۳۴، ص ۶۲: الُمقنع فی الغـیبه صَنْعة الوزیر ابن المغربی، صَنَّفه للوزیر ابن المغربی آمده است. محیی‌الدین، ادب المرتضی، ص ۱۴۲ به بعد.

همان سال به او تقدیم کرد.[۱]

۱ـ استعمال عبارت: أدام اللّه سلطانه پس از نام مغربی نشان می‌دهد که وی در زمان تألیف این رساله هنوز در منصب خود باقی بوده است. به گفته ابن اثیر (الکامل، تصحیح تورن برگ C.J.Tornberg,Leiden, 1851-76, IX, 235) دورهٔ وزارت مغربی در بغداد ده ماه و پنج روز به طول انجامید. از آنجا که مؤیّد الملک رُخّاجی، وزیر قبلی او، در ماه رمضان ۴۱۴ عزل شد، احتمالاً سقوط و فرار مغربی از بغداد در ماه رجب یا شعبان ۴۱۵ بوده است.

في العمل مع السلطان

الحمدلله و سلامه على عباده الذين اصطفى محمد و الطيبين من عترته، جرى في مجلس الوزير السيد الأجل[1] بى القاسم الحسين بن علي المغربي أدام الله سلطانه في جمادى[2] الآخرة سنة خمس عشرة و أربعمائة كلام فيالولاية من قبل الظلمة و كيفية القول في حسنها و قبحها فأقتضى ذلك إملاء مسألة و جيزة يطلع بها على مايحتاج إليه في هذا الباب والله الموفق للصواب و الرشاد:

اعلم أن السلطان على ضر بين محق عادل و مبطل ظالم متغلب فالولاية من قبل السلطان الحق العادل لامسألة عنها لأنها جائزة بل ربما كانت واجبة إذا حتمها السلطان و أوجب الإجابة إليها و إنما الكلام في الولاية من قبل لمتغلب و هي على ضروب واجب و رُبَّما يجاوز الوجوب إلى الالجاء و مباح و قبيح و محظور، فأما الواجب فهو أن يعلم المتولي. أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة أنه يتمكن بالولاية[3] من إقامة حق و دفع باطل أو أمر بمعروف و نهي عن منكر و لولا هذه الولاية لم يتم شئ من ذلك فيجب عليه الولاية لوجوب ماهي سبب اليه و ذريعة الى الظفر به، فاما ما يخرج الى الالجاء فهوأن يحمل على الولاية بالسيف و يغلب فى ظنه انه متى لم يجب إليها سفك دمه فيكون بذلك مُلجأً إليها، فأما المباح منها فهو أن يخاف على مال له أو من مكروه يقع به يتحمل[4] مثله فتكون الولاية مباحة بذلك و يسقط عنه قبح الدخول فيها و لا يلحق بالواجب لأنه إن آثر تحمل[5] الضرر في ماله و الصبر على المكروه النازل به ولم يتول فان ذلك أيضاًله.

فإن قيل كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة فضلاً من واجبة و فيه وجه القبح ثابت و هو كونها ولاية من قبل الظالم و وجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحاً و إن حصلت وجوه حسنٍ، ألاترى أن الكذب لايحسن و إن اتفقت فيه منابع دينية بألطاف يقع عندها الإيمان و كثير[6] من الطاعات، قلناغير مسلم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبله و

١ـ الأجل : الارجل.
٢ـ جمادى: جميدى.
٣ـ بالولاية : الولاية.
٤ـ يتحمل: يحمل.
٥ـ تحمل : بحمل.
٦ـ وكثير: كثير.

كيف يكون ذلك و هو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة و كذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق و دفع باطل تخرج من وجه القبح و لا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب[۱] ممالا يخرجه من كونه قبيحاً لأنا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب و أنه مجرد كونه كذباً لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقاً إليها و ليس كذلك الولاية من قبل الظالم لأن وجه قبح ذلك في الموضع[۲] الذي يقبح فيه شرعي فيجب أن نثبته[۳] قبيحاً في الموضع الذي جعله الشرع كذلك و اذا كان الشرع قد اباح التولى[۴] من قبل الظام مع الاكراه و فى الموضع الذى فرضنا أنه متوصل به إلى إقامة الحقوق الواجبات علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولاية[۵] من جهة ظالم و قد علمنا أن إظهار كلمة لما كانت تحسن[۶] مع الإكراه فليس وجه قبحها[۷] مجرد النطق بها و إظهارها بل بشرط الإيثار، و قد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز و هو ظالم و رغب إليه في هذه الولاية حتى زكى نفسه فقال اَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ اَلأَرْضِ إِنِي حفيظٌ (سوره ۱۲ يوسف ۵۵)، و لاوجه لحسن ذلك إلاما ذكرناه من تمكنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت تجب عليه إقامتها.

و بعد، فليس التولي[۸] من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشئ من جهة لا يستحق منها و بسبب لا يوجبه و قد فعل ماله هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لأنه دخل في الشورى تعرضاً للوصول إلى الإمامة و قد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف[۹] في الإمامة[۱۰] ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه و أظهر أنه صار إماماً باختيار هم و عقدهم و هذا له بمعنى التولي من قبل الظالم بعينه للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بمالا يستحق به ولاهو موجب لمثله لكنا نقول إن التصرف في الإمامة[۱۱] كان إليه عليه‌السلام بحكم النص عن رسول الله صلى الله عليه و آله عن[۱۲] (؟) الله، فإذا دفع عن مقامه وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها واضعون لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها[۱۳] وجب أن يدخل فيها و يتوصل إليه حتى إذا وصل إلى الإمامة[۱۴] كان تصرفه فيها بحكم [النص الأول لا

۱ـ الكذب: الكرسف.
۲ـ الموضع : الوضع
۳ـ نثبته: يثبته.
۴ـ التولى : التوالى.
۵ـ ولاية : ولابد.
۶ـ تحسن: الحسن.
۷ـ قبحها: قبحا.
۸ـ التولي: المتولي.
۹ـ التصرف: اتصرف.
۱۰ـ الإمامة: الاقامة.
۱۱ـ الامامة: الأمة.
۱۲ـ عن: على.
۱۳ـ مستحقة بمثلها: مستحق بمائها.
۱۴ـ الامامة: الاقامة.

بحكم[۱]] هذه الأسباب العارضة، و يجرى ذلك مجرى من غُصب على وديعة و حيل بينه و بينها و أظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها فإنه يجوز لصاحب الوديعة [أن يقبضها[۲]] و يظهر أنه قبضها على جهة الهبة و يكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول[۳] لا عن جهة الهبة، و على هذا الوجه يحمل تولي أمير المؤمنين عليه السلام لجلد[۴] الوليد بن عقبة.

و لم يزل الصالحون و العلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل[۵] الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها و التولي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره فهو على الظاهر من قبل الظالم و في الباطن من قبل أئمة الحق عليهم السلام لأنهم إذا أذنوا له[۶] في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة وال من قبلهم و متصرف بأمرهم و لهذا جاءت[۷] الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود و يقطع السراق و يفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور.

فإن قيل أليس هو بهذه الولاية مقوياً[۸] للظالم و مظهراً فرض طاعته و هذا وجه قبح لا محالة كان عبثاً عنه لولاء الولاية، قلنا الظالم إذا كان متغلباً على الدين فلا بدّ لمن هو في بلاده و على الظاهر من جملة رعيته من أظهار تعظيمه و تبجيله و الانقياد له على وجه فرض الطاعة فهذا المتولي من قبله لو لم يكن متولياً لشيء لكان لابدّ له من التفلت[۹] منه مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقية و الخوف، فليس يُدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن والياً و بالولاية يتمكن من أمر بمعروف و نهي عن منكر فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك، فإن قيل أرأيتم إن غلب على ظنه أنه كما يتمكن من أمر ببعض المعروف و نهي عن بعض المنكر فإنه يُلزم على هذه الولاية أفعالاً منكرة قبيحة لولا هذه الولاية لم تلزمه [و]لا[۱۰] يتمكن من الكف عنها، قلنا إذا كان لا يجد عن هذه الأفعال القبيحة محيصنًا و لا بد أن يكون الولاية سبباً لذلك و لو لم يتول لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحة فإن الولاية حينئذٍ تكون قبيحة لا يجوز أن يدخل فيها مختاراً.

فإن قيل أرأيتم إن أكره على قتل النفوس المحرمة كما أكره على الولاية أيجوز له قتل

۱ـ النص الأول لا بحكم: الزيادة بظاهر ما يقتضيه السياق.
۲ـ أن يقبضها: زيادة يقتضيها السياق.
۳ـ الأول لا: للاول الا.
۴ـ لجلد: لخلده.
۵ـ قبل: قبل.
۶ـ له: لهم.
۷ـ جاءت: جاء.
۸ـ مقويا: معطوا.
۹ـ التفلت: التغلب.
۱۰ـ فلا: لا.

النفوس المحرمة[۱] قلنا لا يجوز ذلك لأن الإكراه لا حكم له في الدماء ولا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه بايصال ألم[۲] إلى [۳] غيره على وجه لا يحسن ولا يحل و قد تظاهرت الروايات عن أئمتنا عليهم السلام أنه لا تقية في الدماء و إن كانت مبيحة[۴] لما عداها عند الخوف على النفس.

فإن قيل فما عندكم في هذا المتولي للظلمة ونيته معقودة على أنه دخل في هذه الولاية لإقامة الحقوق، إن منعه من هذه الولاية أو مما يتصرف فيه منها مانع من الناس ورام الحيلولة بينه و بين أغراضه كيف قولكم في دفعه عن ذلك وقتاله وقتله، قلنا هذه الولاية إذا كانت حسنة أو واجبة عند ثبوت شرط وجوبها و بينا أنها في المعنى من قبل إمام الحق و صاحب الأمر و إن كانت على الظاهر الذي لا معتبر به كأنها من قبل غيره فحكم من منع منها و عارض فيها حكم من منع من ولاية من ينصبه الإمام العادل في دفعه بالقتل و القتال و غير ذلك من أسباب الدفع.

فإن قيل كيف السبيل إلى العلم بأن هذا المتولي في الظاهر من قبل السلطان الجائر محق[۵] لا تحل معارضَته و مخالفته و هو على الظاهر متول من قبل الظالم الباغي[۶] الذي يجب جهاده و لا يحسن إقرار أحكامه، فإن قُلْتُمْ الطريق إلى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق يلي من قبل الظلمة والمتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه صحيح اقتضاه، قيل لكم و هذا كيف يكون طريقاً صحيحاً و قد يجوز لمعتقد الحق أن يعصي بأن يلي ولاية من قبل ظالم لبعض أغراض الدنيا و منافعها فلايكون دفعه و منعه قبيحين، قلنا المعول[۷] في هذا الموضع على غلبة الظنون وقوة الأمارات، فإن كان هذا المتولي خليعاً فاسقاً قد جرت عادته بتورط القبائح و ركوب المحارم و رأيناه يتولى للظلمة[۸] فلابد من غلبة الظن بأنه لم يتول ذلك مع عادته الجارية بالجرم[۹] و الفجور إلا لأغراض[۱۰] الدنيا فيجب منعه و منازعته و الكف عن تمكينه، و إن كانت عادته جارية بالتدين و التصون و الكف عن المحارم و رأيناه قدتولى مختاراً غير مكره[۱۱] لظالم فالظن يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار الالداع من دواعي الدين التي تقدم ذكرها فحينئذ لا يحل منعه و يجب تمكينه، فإن اشتبه في بعض الأحوال الأمر و تقابلت الأمارات و تعادلت الظنون وجب الكف عن منعه و منازعته على كل حال لأنا من في هذه المنازعة أن تقع على

۱ـ المحرمة: المحرمة كما أكره على الولاية، و الظاهر أن الجملة تكرير لماسبق.
۲ـ بايصال أمْ: بايصالا لم.
۳ـ إلى: او.
۴ـ كانت مبيحة: كان قبيحة.
۵ـ محق: حُل.
۶ـ الباغي: الداعى.
۷ـ المعول: المقول.
۸ـ للظلمة: الظلمة.
۹ـ بالجرم : بالتجرم.
۱۰ـ لأغراض: الأغراض.
۱۱ـ غير مكره: عن مكرة.

وجه قبيح و كل مالايؤمن فيه وجه القبح يجب الكف عنه، هذه الحال في فنون التصرف و ضروب الأفعال أكثر من أن تحصى فإنه لو عهدنا من بعض الناس الخلاعة و الفسق و شرب الخمر و التردد إلى مواطن القبيح و رأيناه في بعض الأوقات يدخل إلى بيت خمار و نحن لاندري أيدخل للقبيح أم الإنكار على من يشرب الخمر فإنا لقوة ظنوننا بالقبيح منه على عادته المستمرة يجب أن نمنعه من الدخول و نحول بينه و بينه اذا تمكنا من ذلك و ان جاز على اضعف الوجوه و ابعدها من الظن أن يكون دخل للانكار لشرب[1] الخمر، ولو رأينا من جرت عادته بالصيانة و الديانة و إنكار المنكر يدخل بيت خمار فإنه لأ يحسن منعه من الدخول لأن الظن يسبق و يغلب أنه لم يدخل إلا لوجه يقتضيه الدين إما لإنكار أو غيره، فإن رأينا داخلاً لا تعرف له عادة حسنى و لاسوأى توقفنا أيضاً عن منعه لأنه يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل ولا أمارة القبيح ظاهرة.

فإن قيل فكيف القول فيمن يتولي للظالم و غرضه أن يتم له بهذه الولاية الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و جمع بين هذا الغرض و بين الوصول إلى بعض منافع الدنيا إما على وجه القبح أو على وجه الإباحة، قلنا المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض أن يكون لولا ذلك الغرض لما[2] فعله و أقدم عليه و إن جاز أن يكون فيه أغراض أخر ليس هذا حكمها، فإن كان هذا المتولي لو[3] انفردت الولاية بالأغراض الدينية و زالت عنها الاغراض الدنيويه لكان يتولاها و يدخل فيها، ولو انفردت عن اغراض الدين با غراض الدنيا لم يقدم عليها فهذا دليل على أن غرضه فيه هو ما يرجع إلى الدين و إن جاز أن يجتمع إليه غيره مما لا يكون هو المقصود، و إن كان الأمر بالعكس من هذا فالغرض الخالص المقصود هو الراجع إلى الدنيا فحينئذ تقبح الولاية.

فإن قيل ما الوجه فيما يروى عن الصادق عليه السلام من قوله كفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الإخوان أوليس هذا يوجب أن العمل من قبله معصية و ذنب حتى يحتاج إلى الكفارة عنها و قد قلتم إنهاتكون في بعض الأحوال حسنة و واجبة، قلنا يجوز أن يكون عليه السلام أرادَ بذلك أن قضاء حاجات الإخوان يخرج الولاية من القبح إلى الحسن و يقتضى تعريها من جهة اللوم كما أن الكفارة تُسقط اللوم عن مرتكب مايقتضيها فأراد أن يقول إن[4] قضاء حاجات الاخوان يدخلها في الحسن فقال يكون كفارة لها تشبيهاً، و يمكن أيضاً أن يريد بذلك من

۱ـ لشرب: الشرب.
۲ـ لما: الى.
۳ـ لو: او.
۴ـ يقول إن: يقولان.

تولی للسلطان الظالم و هو لا یقصد بهذه الولایة التمکن[۱] من إقامة الحق و دفع الباطل ثم قضی بعد ذلک حاجات الإخوان علی وجه یستحق[۲] الثواب و الشکر فهذه الولایة وقعت في الأصل قبیحة و یجوز أن یسقط عقابها و یتمحص[۳] عن فاعلها بأن یفعل طاعة قصدها و تکون تلک الطاعة هي قضاء حاجات الإخوان المؤمنین، و هذا أوضح، والحمد لله رب العالمین و الصلاة علی محمد و آله الطاهرین.

«ترجمه»

«در باب همکاری با سلطان»

سپاس ویژهٔ خداوند است و درود او بر بندگان برگزیده‌اش، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و خاندان پاکش باد. در مجلس وزیر سیّد بزرگوار ابوالقاسم حسین بن علی مغربی ـ ادام اللّه سلطانه ـ در ماه جمادی الآخر سال ۴۱۵ بحثی در بارهٔ قبول ولایت از طرف ستمکاران، و حُسن و قُبحِ آن صورت گرفت. این امر موجب شد که رسالهٔ کوتاهی نوشته شود تا وزیر به آنچه در این زمینه نیاز دارد، آگاهی یابد. اندیشهٔ صحیح و راه راست را خداوند ارزانی می‌دارد.

باید دانست که سلطان دو نوع است. ۱ـ مشروع و عادل ۲ـ نامشروع، ظالم و غاصب، بنابر این در مورد قبول ولایت از جانب سلطان عادل و بر حقّ بحثی نیست، زیرا به عهده گرفتن این ولایت جایز است و حتی اگر سلطان به عنوان تکلیفی امر کند و به اجابت آن حکم کند اطاعت او واجب است.

پس، درباره قبول ولایت از سلطان غاصب سخن می‌گوییم، این ولایت بر چند نوع است: واجب ـ که بسا ممکن است از وجوب فراتر رود و به اجبار و اضطرار کشیده شود و ولایت مباح، قبیح، و ممنوع. به عهده گرفتن ولایت از جانب ولیّ غاصب وقتی واجب است که وی بداند یا بر اساس دلایلی روشن احتمال دهد که می‌تواند با تصدّی این ولایت حقّی را بپا دارد و باطلی را دفع کند و یا امر به معروف و نهی از منکر کند، و اگر او این ولایت را به عهده نگیرد هیچ یک از این کارها انجام نمی‌شود. بنابراین قبول ولایت ازجانب ولیّ غاصب به این دلیل است که این ولایت، سبب و وسیله‌ای باشد برای دست یافتن به چیزی که بر او واجب است. امّا به عهده گرفتن ولایت وقتی به حدّ اجبار می‌رسد که وی با شمشیر به پذیرفتن این کار

۱ـ التمکن: التمکین.
۲ـ یستحق: ویستحق.
۳ـ یتمحص: یتمحض.

مجبور شود و احتمال دهد که اگر نپذیرد خونش ریخته خواهد شد. در این صورت ناگزیر است آن را بپذیرد. امّا قبول ولایت از سوی غاصب، زمانی مباح است که وی از تلف شدن مال خود بترسد و یا گرفتار مشکلی شود که معمولاً بتوان مانند آن را تحمّل کرد، در این صورت ولایت غاصب مباح است و قبح پذیرفتن آن از بین می‌رود هر چند قبول آن واجب نیست، زیرا اگر بخواهد می‌تواند ضرر مالی را تحمّل، و در برابر مشکلی که به او رسیده صبر کند و ولایت را نپذیرد، چراکه این کار نیز برایش جایز است.

اگر گفته شود چگونه ولایت از سوی حاکم ستمگر نیکو و پسندیده است تا چه رسد به این که واجب باشد در حالی که دلیل قبیح بودن این ولایت ثابت است و آن، این که ولایت مزبور، ولایت از سوی شخص ظالم و ستمگر است و هنگامی که دلیل زشتی کاری ثابت شد آن کار زشت و قبیح است اگر چه حُسنی از آن حاصل شود. مگر نمی‌بینی که دروغ گفتن پسندیده نیست هر چند، برای حصول کارهایی که در آن طاعت و عبادت انجام می‌شود، از الطاف [1] و منافع دینی برخوردار باشد.

پاسخ ما این است که قبول نداریم که دلیل بر قبح ولایت ظالم این است که این ولایت از جانب اوست. این مطلب چگونه می‌تواند درست باشد در حالی که اگر با شمشیر مجبور به قبول آن شده باشد قبیح نیست، و همچنین اگر در آن اقامهٔ حقّی یا دفع باطلی باشد از قبح خارج می‌شود. این موضوع مانند دروغ گفتن نیست که آن را از قبح خارج نمی‌کند، زیرا ما از راه عقل علّتِ قُبحِ دروغ را که صِرفِ دروغ بودن آن است، می‌فهمیم به این جهت که مسأله عقلی است و عقل به آن را دارد.

لیکن ولایت از جانب ستمگر چنین نیست زیرا دلیل قبح آن در حالی که قبیح باشد شرعی است. بنابر این در جایی که شرع آن را قبیح دانسته، واجب است قبح آن را تصدیق کنیم. در صورتی که شرع ولایت از جانب ستمگر را در صورت اکراه مجاز می‌داند و از آنجایی که فرض کردیم قبول آن وسیله‌ای است برای به پاداشتن حقوق واجب، می‌فهمیم که دلیل قبح این ولایت صِرفِ این که ولایتی از جانب ستمگر است نمی‌باشد و نیز می‌فهمیم که دلیل قبح در اظهار کلمه‌ای که در صورت اکراه پسندیده است، صِرْفِ نطق به آن و اظهار آن نیست بلکه به انگیزهٔ گویندهٔ آن بستگی دارد. از این جهت است که خداوند در قرآن می‌فرماید:

۱ـ الطاف جمع لطف است و در اینجا به معنای اصطلاحی آن در نظر متکلمین به کار رفته است و مراد انگیزه‌ای است که به واسطه آن خداوند به انسان کمک می‌کند تا بدون تکلّف دین و طاعات را برگزیند و از کفر و معصیت اجتناب ورزد.

یوسف علیه‌السلام ولایت از جانب عزیز مصر را که شخصی ظالم بود پذیرفت و او را به این ولایت در حالی که یوسف علیه‌السلام خود را شایستهٔ آن می‌دانست تشویق کرد: قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (سورهٔ ۱۲ یوسف ۵۵) یوسف گفت مرا به خزانه داری این سرزمین منصوب دار زیرا من در حفظ دارایی دانایم. و دلیلی بر حُسن این ولایت وجود ندارد مگر این که به وسیله آن می‌تواند حقوق واجب را به پا دارد چنان که بیان کردیم.

گذشته از این ولایت از سوی حاکم فاسق بیش از طلب چیزی نیست که استحقاق آن را ندارد و به سببی که موجب استحقاق آن نمی‌شود. امیرالمومنین علیّ بن ابیطالب علیه‌السلام عملی مانند آن را انجام داد، زیرا در شورا شرکت کرد تا به امامت و رهبری دست یابد، در حالی که می‌دانست رسیدن به امامت از طریق این شورا میسّر نمی‌شود. سپس وقتی امر امامت به آن حضرت واگذار شد انتخاب کسانی را که او را به امامت برگزیده بودند پذیرفت و چنین وانمود کرد که با انتخاب و توافق آنها امام شده است و این کار از سوی او دقیقاً به معنای قبول ولایت از جانب ستمگر بود به دلیل این که در رسیدن به امامت از راهی که شایسته او نیست آن حضرت چنین عملی را انجام نمی‌دهد مشترک است. ولی ما می‌گوییم تصدّی امامت از سوی آن حضرت علیه‌السلام به حکم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و از طرف خداوند بود بنابراین، وقتی او در صدد دفاع از مقام خود [که حق اوست] بر می‌خیزد و تصور می‌کند که به احتمال زیاد با وسایلی که افراد خاصی آنها را جعل کرده‌اند و شایستهٔ امامت نیست به این مقام دست می‌یابد، واجب است که به همین وسایل متوسل شود تا به مقام امامت برسد و در این صورت، تصرف او در شئون رهبری براساس نص قبلی است و نه بر طبق وسایل مزبور. و این همانند کسی است که امانتش غصب شده و از تصرّف در آن منع گردیده، امّا کسی که آن را غصب کرده چنین وانمود می‌کند که امانت را به صاحبش هبه کرده است. بدین ترتیب جایز است که صاحب امانت آن را تصرّف کند و اظهار دارد که امانت را به عنوان هبه دریافت کرده است، در این صورت تصرّف او به حکم مالکیّت اوّل است نه به حکم هبه. قبول مسؤولیّت امیرالمومنین علیه‌السلام در زدن تازیانه بر ولیدبن عقبه نیز به همین نحو توجیه می‌شود.[۱]

۱ـ این موضوع به اخبار معروفی اشاره می‌کند که بر طبق آنها علی علیه‌السلام در دوران خلافت عثمان ولید بن عقبه را به جرم میگساری حد زد. شرع مقدس عموماً حق اجرای حدود را به امام معصوم اختصاص داده است. سید مرتضی ظاهراً می‌خواهد به این مطلب اشاره کند که علی علیه‌السلام در اجرای این حد باید به نیابت از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در مقام امام بر حق عمل کرده باشد و نه در مقام انتخابش به خلافت که بعدها صورت گرفت.

دانشمندان و صالحان همواره در زمانهای مختلف به بعضی از دلایلی که ذکر شد، ولایت از سوی حاکمان ستمگر را قبول کرده‌اند. ولایت از جانب حکمرانان ظالم هرگاه حُسنی که قبلاً گفته شد در آن وجود داشته باشد، در ظاهر از طرف ستمگر، امّا در واقع از طرف امامان بر حقّ علیهم‌السلام است، زیرا آنان تحت شرایطی که ذکر کرده‌ایم، اجازهٔ قبول این نوع از ولایت را داده‌اند. بنابر این متولّی، ولایت را به امر آنان به عهده می‌گیرد و در حقیقت ولایتش از جانب آنان بوده و طبق فرمان آنها عمل می‌کند، به همین جهت در روایت صحیح آمده است که هرگاه شخصی در این شرایط باشد، جایز است حدود شرعی را اجراکند، دست دزدان را قطع کرده و هر آنچه راکه شرع در این قبیل کارها صلاح بداند انجام دهد.[۱]

اگر کسی بگوید: آیا این شخص با قبول این روایت ظالم را تقویت نمی‌کند و لزوم اطاعت از وی را آشکار نمی‌سازد؟ قهراً این کار از او قبیح و بیهوده است زیرا ولایت از طرف ستمگر را قبول کرده است.

در جواب می‌گوییم: اگر حاکمی جابر زمام امور دین را در دست گیرد. هر کسی که در کشور اوست و در ظاهر از جملهٔ رعیّتش می‌باشد بناچار باید او را تعظیم و تکریم کرده، دستوراتش را اطاعت کند، چنانکه گویی اطاعتش واجب است. بنابراین اگر متولّی از جانب او هیچ گونه ولایتی را به عهده نگرفته بود، ناچار می‌شد خود را از شرّ او رها سازد و همهٔ آنچه را

۱ـ معلوم نیست که کدام روایت در اینجا مورد نظر سید مرتضی بوده است. شیخ مفید، استاد سید مرتضی، در کتابش به نام المقنع این واقعیت راکه امامان به فقهای شیعه اجازه داده‌اند در صورتی که واجد شرایط باشند حدود الهی را اجراکنند، تأیید کرده است (حرّ عاملی، وسائل، ح ۹، ص ۱، ۳۳۸). شیخ طوسی نیز در کتابش النهایة (چاپ بیروت، ۱۳۹۰، ص ۳۰۱) بر آن است که به مقام منصوب از طرف سلطان جابر اجازه داده شده است، در صورتی که بتواند احکام شرع را درست پیاده کند، به اجرای حدود الهی بپردازد. در این هنگام چنین شخصی باید معتقد باشد که اجازه سلطان حقیقی، یعنی امام، عمل می‌کند و بر مؤمنین واجب است که او را در فعالیّتهایش یاری دهند. در هر حال این موضوع همچنان بحث انگیز باقی ماند. محمد بن ادریس عجلی حلّی (۱۲۰۲/۵۹۸) در کتابش السرائر (تهران، ۱۹۷۰/۱۳۹۰. ص ۱۶۱) معتقد است که نظر طوسی مبتنی بر خبری واحد است و نمی‌تواند اجماع کل مسلمانان را مبنی بر اینکه اجرای حدود حق مسلّم ائمه و قضاتی است که ایشان اجازه اجرای آن را به آنها محوّل کرده‌اند مخدوش سازد. محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام (تصحیح محمد جواد مغنیه، بیروت، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۰) هر دو نظر را ذکر می‌کند و این نظر راکه حدود در زمان غیبت امام قابل اجرا نیست ترجیح می‌دهد و آن را احوط می‌داند. وی در کتاب المختصر النّافع (نجف ۱۹۶۴/۱۳۸۳ ص ۱۴۶) نیز همین موضع را اتخاذ می‌کند. از سوی دیگر علامه حلّی مخالف این نظر را می‌پذیرد و آن این نظر است که می‌گوید: جایز است فقهای امامیه حدود شرعی را در زمان غیبت اجراکنند و مؤمنین باید در این امر به آنان یاری رسانند. (رک: صادق مهدی الحسینی، شرح تبصره المتعلمین، ج ۱، نجف، ۱۹۶۲/۱۳۸۲ ص ۳۰۰).

که برای تعظیم و تکریم گفتیم، به خاطر تقیّه و خوف رعایت کند.[۱] بدین ترتیب ولایتش او را به کاری نمی‌کشاند که اگر ولایت را نپذیرفته بود، انجام آن بر او واجب نمی‌بود، ولی با قبول ولایت می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند. از این رو واجب است ولایت را بپذیرد تا از این راه به اهدافش برسد.

اگر کسی بگوید: به نظر شما، اگر این شخص احتمال دهد همان طوری که می‌تواند تا حدّی امر به معروف و نهی از منکر کند، همچنین مجبور خواهد شد با داشتن این ولایت کارهای زشت و قبیح نیز انجام دهد که اگر این ولایت را نداشت ملزم به انجام آن اعمال نمی‌شد، بدین جهت نمی‌تواند از آن اجتناب کند.

در جواب می‌گوییم: اگر از ارتکاب این کارهای زشت راه‌گریزی پیدا نکند و این ولایت علّت آن کارها باشد به طوری که اگر ولایت را قبول نمی‌کرد مجبور به ارتکاب این اعمال زشت نمی‌شد، در این صورت، این ولایت قبیح است و جایز نیست به اختیار خود آن را بپذیرد.

اگر این سؤال مطرح شود که به نظر شما اگر مجبور به کشتن کسانی که ریختن خونشان حرام است، بشود همان گونه که مجبور به قبول ولایت شد، آیا جایز است آنها را به قتل رساند؟

در جواب خواهیم گفت: جایز نیست، زیرا اجبار در ریختن خون حکمی ندارد و جایز نیست با رساندن آزار به دیگران به طور ناپسند و نامشروع از خودش دفع ضرر کند، زیرا از امامان ماعلیهم‌السلام روایاتی رسیده که در مورد خون ریزی تقیّه وجود ندارد هر چند در موارد دیگر در صورت ترس از اتلاف نَفْس[۲] جایز است.

اگر گفته شود: نظرتان در بارهٔ متولّی حکومت ستمکاران در حالی که قصدش از قبول ولایت حمایت از حقوق محرومین باشد، چیست؟ و نیز اگر شخصی او را از این ولایت یا از آنچه تحت تصرّف دارد، منع کند و بین او واهدافش مانع شود نظر شما در مورد جلوگیری از او و یا مبارزه و کشتن وی چیست؟

در جواب می‌گوییم: اگر این ولایت در زمانی که شرط و جوبش ثابت شده است پسندیده یا واجب باشد و همان طور که بیان کردیم این ولایت در واقع از جانب امام حق و صاحب

۱ـ شیخ حر عاملی روایات ائمه‌علیهم‌السلام را که به اطاعت از سلطان جابر به منظور تقیه امر فرموده‌اند جمع آوری کرده است (وسائل، ج ٦، ص ۱، ۴۷۱ به بعد).

۲ـ اقوال ائمه در این خصوص در کتاب وسائل نقل شده است (وسائل، ج ٦، ص ۲، ۴۸۲).

الأمر اســت هر چند در ظاهر معتبر نباشد که گویا ولایت از جانب دیگری است امّا در واقع هر کس که با این والی مخالفت کند مانند این است که با والی منصوب از سوی امام عادل مخالفت کرده و دفع آن مخالف با کشتن و مبارزهٔ باوی و دیگر وسایل واجب است.

اگر کسی بگوید: چگونه بدانیم این شخص که در ظاهر از سوی سلطان جابر زمام امور را به دست گرفته بر حقّ است و مخالفت و ستیزه جویی با او حرام است، در حالی که ظاهراً از سوی حاکم ظالمی متصدّی امور شده که جهاد با او واجب و به رسمیّت شناختن حکومتش پسندیده نیست. اگر گفتید راه آن این است که وقتی شخصی را می‌بینیم که به مذهب حقّ معتقد است و به اختیار خود از جانب حاکم جابر و غاصب متولّی امور می‌شود، می‌فهیم که او با هدفی صحیح که لازمهٔ آن بوده به این کار اقدام کرده است. به شما خواهیم گفت: این راه چگونه صحیح است در حالی که ممکن است شخصی معتقد به حقّ باشد ولی با قبول ولایت از سوی ظالم، به خاطر برخی از اهداف و منافع دنیوی مرتکب گناه شود، در نتیجه باز داشتن و ممانعت از او قبیح نخواهد بود.

ما می‌گوییم در اینجا اعتماد بر غلبهٔ ظنون و بر قدرت دلایل و امارات است، بدین جهت اگر این متولّی فاسق و فاجر بوده و معمولاً اعمال زشت و حرام مرتکب می‌شده و ما می‌بینیم که ولایت حاکمان ستمگر را پذیرفته است، بناچار غالباً ظنّ پیدا می‌کنیم که او مطابق با عادت معمول خود در ارتکاب جنایت و گناه، برای اهداف دنیوی این ولایت را قبول کرده، از این رو جلوگیری و مبارزه و خودداری از تقویتش واجب است. امّا اگر عادتاً فرد متدیّنی است و از گناه و جرایم دوری می‌کند و دیدیم که ولایت ظالم را بدون اجبار و به اختیار خود قبول کرده، در این صورت ظنّ قوی بر این است که اولین کار را به انگیزهٔ دینی که قبلاً بیان شد انتخاب کرده است، بدین ترتیب منع کردنش از ولایت حرام و تقویتش واجب است. اگر در بعضی موارد ابهامی پیش آید که دلایل مقابل یکدیگر قرار گیرند و گمانها مساوی باشند باید از ممانعت و مخالفت با او بهر نحوی خودداری شود، زیرا در صورت مـخالفت اطـمینان نداریم که در قبح واقع نشویم و هر چیزی که دلیل قبحش مسلّم نیست واجب است که از آن اجتناب شود، این وضعیّت در انواع گوناگون رفتار و کردار بیش از حدّ شمار می‌باشد زیرا اگر شخصی به طور معمول اهل فسق و فجور، میگساری و رفت و آمد به مکان‌های زشت باشد و ببینیم که گاهی به میخانه می‌رود در حالی که نمی‌دانیم که آیا برای انجام عملی قـبیح وارد میخانه می‌شود یا برای نهی کسی که شراب می‌نوشد، در اینجا به علّت گمان قوی بر عمل قبیح وی مطابق عاداتش، در صورتی که برای ما مقدور باشد واجب است که از ورودش به آن مکان

جلوگیری کنیم و ممانعت به عمل آوریم هر چند به حکم ضعیف‌ترین احتمالات و بعیدترین گمانها، جایز است که بگوییم برای نهی از میگُساری وارد میخانه شده است.

امّا اگر کسی را که معمولاً با خویشتن داری از گناه و تدیّن و نهی از منکر عادت دارد، ببینیم که وارد میخانه می‌شود شایسته نیست که او را از ورودِ به آن منع کنیم زیرا غالباً گمان می‌رود که او یا برای نهی از منکر یا به منظور دیگری از مصالح دینی وارد میخانه شده است. همچنین اگر کسی را ببینیم که وارد میخانه می‌شود و ندانیم که سیره‌اش نیک است یا بد، نباید مانع او شویم زیرا ممکن است به نیّت خیری وارد شده باشد. علاوه بر این دلیل روشنی بر سوء نیّت او وجود ندارد.

اگر کسی بگوید: در مورد متولّی یک حاکم ظالم، که هدفش از این ولایت امر به معروف و نهی از منکر است و جمع بین این هدف و بین رسیدن به برخی از منافع دنیوی از طریق مشروع یا نا مشروع است ، حکم چیست؟

در پاسخ می‌گوییم ملاک خلوص فعل در بعضی از اهداف این است که اگر هدف نباشد شخصی آن فعل را انجام نداده و اقدام به آن نمی‌کند هر چند ممکن است هدفهای دیگری در آن باشد که این حکم بر آنها جاری نیست. اگر این ولایت به اهداف دینی اختصاص داشته باشد و اهداف دنیوی از آن بر طرف گردد البتّه آن را می‌پذیرد و به آن متعهّد می‌گردد و اگر ولایت به اهداف دنیایی اختصاص داشته باشد نه به اهداف دینی، و متولّی بر قبول آن اقدام نکند این خود دلیل آن است که هدف این متولّی چیزی است که به دین مربوط می‌شود گرچه ممکن است هدف دیگری که مقصود اصلی نیست با آن جمع شود، امّا اگر جریان بر عکس باشد یعنی هَدَفِ خالص و مقصود اصلی مربوط به دنیا باشد، در این صورت قبول ولایت قبیح است.

اگر کسی این سئوال را مطرح کند، توجیه روایت امام جعفر صادق‌علیه‌السلام چگونه است که می‌فرماید: «کفّارهٔ عمل برای سلطان، بر آوردن نیازهای برادران مؤمن است». آیا این روایت دلیلی بر آن نیست که خدمت به سلطان معصیت و گناهی است که به کفّاره نیاز دارد، در حالی که شما گفتید که همکاری با سلطان در بعضی موارد پسندیده و واجب است؟ در پاسخ می‌گوییم شاید مقصود آن حضرت این بوده است که بر آوردن حوائج برادران مسلمان قبح ولایت را از بین می‌برد و آن را به کار خوبی مبدل می‌سازد و ملامتش را بر طرف می‌کند، همان‌گونه که کفّاره ملامت گناه را از گنهکار ساقط می‌کند. بنابر این امام‌علیه‌السلام خواسته است

بفرماید که برآوردن نیازهای برادارن دینی[۱] ولایت از سوی سلطان را به کار خوبی تبدیل می‌کند. از این رو کفاره آن را از باب تشبیه فرموده است.

نیز ممکن است مقصود آن حضرت این باشد که اگر کسی ولایت را از سوی سلطان ظالم به عهده گیرد، در حالی که قصدش به دست آوردن قدرت برای اقامهٔ حق و دفع باطل نباشد اما پس از آن نیازهای برادران خود را به نحوی که سزاوار اجر و پاداش باشد بر آورد. بدین ترتیب این ولایت در اصل قبیح بوده ولی ممکن است با طاعتی که آن، بر آوردن نیازهای برادران مؤمن است، مجازات آن ساقط و گناهش از دوش کسی که ولایت ظالم را پذیرفته برداشته شود و این تفسیر روشنتر است.

والحمدلله ربّ العالمین و الصّلاة علی محمدﷺ و آله الطّاهرین.

۳

مباحث سید مرتضی بیشتر مبتنی بر استدلالهاهی عقلی منظم است تا روایات منقول از ائمه علیهم‌السلام. این امر با دیدگاه کلی انتقادی وی از حدیث، از جمله احادیث امامیه، که نهایةً او را به رد کامل حجیّت خبر واحد سوق می‌دهد، موافق است.[۲] ذکر و ردّ اشکالهای خصم فرضی روش کلامی او را کاملاً مشخّص سازد و گرایشهای معتزلی او در بحثهایش پیرامون قبح ذاتی و عقلی شرّ به چشم می‌خورد.[۳] با این حال، بدیهی است که وی از عقاید سنّتی شیعیان امامیّه در خصوص مشروعیت کار برای سلطان جابر، بر بنیاد اقوال ائمه علیهم‌السلام، نیک آگاه بوده است و بحثهایش پیرامون این موضوع کاملاً متأثر از این عقاید است.

پس از سید مرتضی، از رساله‌های مستقلی که در این خصوص نوشته شده است اطّلاعی در دست نیست، اما در آثار فقهی امامیه مورد بحث قرار گرفته است. شرح شیخ طوسی، شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی، در کتابش النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی[۴] در این باره، مشتمل

۱ـ کفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الاخوان. این عبارت در کتاب من لایحضره الفقیه ابن‌بابویه ص۳۵۸ نقل شده است.

۲ـ رک:

R.Brunschvig,Les Usûl al- Fiqh Imâmites a leur Stade ancien,in *Le Shîisme Imâmite, ed.*T Fahd, Paris, 1970,210; W. Madelung, «Imamism and Matazilite Theology», ibid, pp 25f.

۳ـ محض نمونه رک: عبدالجبّار، المُغنی، ج ۱۷، تصحیح مصطفی سقّاء، قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۵ ص ۱۶۵.

۴ـ طوسی، نهایة ص ۳۵۶ به بعد.

است بر نظراتی که ظاهراً بیش از همه بر فقهای متأخرتر امامیه تأثیر گذاشته است. مباحث شیخ طوسی که ازایجاز بیشتری برخودار است و به صورت قواعد فقهی تنظیم شده است فقط به بررسی اساسی‌ترین نکات مطرح شده در رساله سید مرتضی می‌پردازد و عموماً با دیدگاههای او موافق است و در هر حال، نکات دقیق قابل توجّهی را مطرح می‌کند. سید مرتضی نظر خود را در باره سلطان عادل و بر حق تعریف ناشده رها می‌کند امّا شیخ طوسی این سلطان راکسی توصیف می‌کند که: «امر به معروف و نهی از منکر به جای می‌آورد و هر چیزی را به جای خود می‌نهد، واضع الاشیاء مواضعها[1]» بدیهی است که منظور از این تعریف منحصراً ائمه نیستند، بلکه مقصود هر سلطانی است که بر طبق احکام ائمه (یعنی شریعت به اصطلاح آنان) عمل کند و ولایت ایشان را حق بداند. این نظر شیخ طوسی البته با احتجاجات اساسی سید مرتضی در مورد مشروع بودن کار هر صاحب منصبی که «امر به معروف و نهی از منکر کند»، موافق است زیرا چنین شخصی در حقیقت از طرف امام عمل می‌کند، هر چند ممکن است اسماً از طرف شخصی دیگر عهده‌دار این منصب شده باشد. با تعمیم این اصل، هر حاکمی که ولایت ائمه علیهم‌السلام را قبول داشته باشد، یعنی هر حاکم امامی مذهبی که شریعت امامیّه را اجرا و از آن پیروی کند و حاضر باشد در صورت لزوم حکومت را به دست امام بسپارد نیز از طرف امام عمل می‌کند و باید او را سلطانی عادل و برحق دانست. هیچ دلیلی برای تردید به اینکه این عقیده نیز متعلّق به سید مرتضی است وجود ندارد. این بحث شایان توجه و عنایت خاصی است، چراکه محققان غربی غالباً این عقیده را ابراز داشته‌اند که از نظر امامیّه هر حکومتی در دوران غیبت ضرورتاً و به قطع غیر مشروع است. اما نمی‌توان مشخّصاً چنین عقیده‌ای را ابراز داشت. درست است که مشروعیت اصلی و حقیقی حکومت فقط از آنِ امام علیه‌السلام است، اما باید دانست که در زمان غیبت امام هر حکومت یا حاکمی که به نام امام یا مطابق با شریعت امامیه عمل کند مشروعیتی تبعی و وظیفه‌مند پیدا می‌کند و می‌تواند استحقاق اطاعت خالصانه و وفاداری کامل مؤمنان را به دست آورد. شیخ طوسی نیز همانند سید مرتضی می‌گوید که قبول منصب از سلطان جابر مشروع و مرغَّب فیه است و نمی‌تواند به حدّ وُجوب هم برسد.

به هر تقدیر، وی در خصوص مسألهٔ قبول منصب از طرف حاکم غاصب، محتاط‌تر از سید

۱ـ در خصوص معنای اخیر به نهایه، ص ۳۰۳ رجوع کنید که به این عبارت منتهی می‌شود: من الصدقات و الاخماس و غیر ذلک. یعنی کسانی که خمس و صدقه را مطابق با شریعت امامیه به مستحقان حقیقی آن می‌دهند.

مرتضی است. اگر کسی بداند یا احتمال دهد که خواهد توانست امر به معروف و نهی از منکر کند، بنا به گفته شیخ طوسی، قبول منصب برای او فقط مستحب است نه واجب چنانکه سید مرتضی می‌گوید. شیخ طوسی در مورد کسی که به ضرر یا مشقّتی تهدید شود که به قیمت جان یا سلب اموالش تمام نشود، اگر منصبی را که احتمالاً ناگزیر خواهد بود با قبول آن به بعضی اعمال نا شایست دست یازد نپذیرد، می‌گوید بهتر آن است که ضرر و مشقّت را تحمل کند. بدین ترتیب او تلویحاً قبول منصب در چنین اوضاع و شرایطی را در ردیف احکام مکروه قرار می‌دهد و نه حرام[۱] حال آنکه سید مرتضی یا رد آن را به طور یکسان جایز می‌داند. اما در باره کسی که با تهدید به مرگ یا سلب مال ناچار به قبول منصبی شده است، شیخ طوسی تأکید می‌کند که چنین شخصی باید تا حد امکان بر طبق شرع عمل کند و دست کم در خفا از برادران مؤمن خود، در برابر جور حکام ستمگر، حمایت کند. سید مرتضی فقط اشاره کوتاهی به این مسأله کرده است.

نظر شیخ طوسی را در این باب بار دیگر محقّق حلّی در کتاب معروفش به نام شرایع الاسلام[۲] و با اختصاری بیشتر در کتاب المختصر النافع[۳]، آورده است. بدین ترتیب محقق حلّی از این نظر طوسی دایر بر اینکه قبول منصب از حاکم جابر فقط مستحب است، به شرطی که صاحب منصب بتواند از دست زدن به اعمال غیر مشروع اجتناب کند و وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهد، حمایت می‌کند. این نظر در میان فقهای امامیه به صورت نظریه‌ای رایج در آمد. نظریه‌ای که آن را واجب می‌داند ـ بنابه گفته شیخ محمد حسن نجفی (ف ۱۲۶۶/۱۸۵۰) صاحب شرحی کبیر بر شرائع الاسلام محقق حلّی ـ فقط نظر یکی از علماست؛ ظاهراً مآخذ نجفی در این خصوص صحیح به نظر نمی‌رسد.[۴] نظریه وجوب آن فقط در دوران متأخر اظهار شد که باز پیروانی به دست آورد ـ بر همان اساسی که سید مرتضی

۱ـ محقق حلّی که بحثهایش در باره این موضوع در کتاب شرائع الاسلام (ج۱، ص ۱۶۴) مبتنی بر نظرات شیخ طوسی است، قبول منصب را تحت این شرایط از جمله مسائلی می‌داند که در عین مکروه بودن جایز است(جائز علی کراهیّة). ۲ـ ج۱ ص ۱۶۴.

۳ـ ص ۱۴۶.

۴ـ رک:به نقل قول الجواهر نجفی، (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام) در کتاب فقه الصادق، محمد صادق حسینی روحانی، چاپ دوم، قم، ۱۹۶۹/۱۳۸۹، ج ۱۱ ص ۳۷۵. در اینجا آمده است که محقق حلی در کتاب السرائر خود قبول این گونه منصب را واجب می‌داند. قاعدتاً منظور از آن باید کتاب السرائر الحاوی فی تحریر الفتاوی ابن ادریس حلّی باشد، اما ابن ادریس کاملاً ازنظر طوسی دفاع می‌کند (السرائر، ص ۲۰۳).

مورد بحث قرار داده بود، یعنی وجوب چیزی که قبول منصبْ صاحب منصب را به انجام آن قادر می‌سازد. این بود نتیجه بحثی که شیخ مرتضی انصاری، بنیانگذار مکتب اصولی جدیدی در اصول فقه امامیه[۱]، در کتاب مکاسبش بدان رسیده است و محمد صادق حسینی روحانی از آن حمایت می‌کند.[۲]

۱ـ در مورد شیخ مرتضی انصاری، رک: حامدالگار:
Riligion and State in Iran 1785-1906 Berkeley and Los Angeles, 1969, 162 ff; H.Löschner, *Die dogmatischen Grandidgen des Šicitischen Rechts*,Köln, 1971,34.

۲ـ فقه الصادق، ج ۱۱ ص ۳۷۷.

۸

ولایت در شیعه اثنی عشری در زمان غیبت امام معصوم علیه‌السلام

ولایت مطلقه در کلیه مسائل سیاسی و مذهبی که مبتنی بر انتخاب رهبری الهی و معصوم است، در نظام اعتقادی اهل سنّت به طوری کلی منحصر به پیامبران و در عمل منحصر به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، اجماع امّت یا علما، هر چند که مبرّای از خطا هم شناخته شوند؛ صرفاً پس از چندی و به سببی خاص امکان دارد که در باره معدود اعمال و احکامی که می‌توان ولایت سابقهٔ الهی را در آنها واقع دانست [یا می‌توان بر وقوع ولایت سابقه الهی در آنها حکم داد] به جای ولایت مطلقه به مشاوره و اظهار نظر بپردازند ـ پر واضح است که تمسّک به این وسیله در زمینه احکام خاصِ فاقد نصوص سابقه و برای حکومت جاری امّت بیش از حد دشوار است. از سوی دیگر، شیعیان اثنی عشریه و اسماعیلیه همواره بر آن بوده‌اند که رهبری شخصی الهیِ متجلّیِ در پیامبران، حقیقتی مستمر و دائمی است. بنابر سنت اعتقادی شیعیان دوازده امامی، جهان هرگز خالی از حجّت خدا[1] (یعنی دلیل و نشانه خداوند در میان انسانها و شاهد بر اعمال آنان[2] که قول و عملش مبتنی بر ولایت الهی است) نبوده و نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد. مکتب کهن کلامی شیعه امامیه با دیدگاههای معتزلی‌اش این ضرورت را بر اساس لطف* الهی تبیین کرده است. خداوند به منظور نجات و سعادت بشر باید پیوسته رهبری را از میان آنها انتصاب کند تا مردم به درستی مسائل مذهبی

۱ـ محض نمونه، ر.ک: کلینی، الکافی، تهران، ۱۳۱۸/۱۹۶۱، ج ۱، ص ۱۷۸.

۲ـ الکافی، ج ۱، ص ۱۹۰ به بعد.

*ـ علامه حلی(ره) می‌گوید: وجود امام لطف است و لطف واجب است، پس وجود امام واجب است. صغری قضیه معلوم و آشکار است؛ زیرا بدیهی است که اگر انسانها پیشوا و رئیسی داشته باشد که آنها را از تهاجم و تنازع بایکدیگر باز دارد و مانع ارتکاب گناهانشان شود و آنان را به اطاعت تشویق کند و به عدل و انصاف برانگیزاند، به صلاح و درستی نزدیکتر و از فساد دورتر خواهد بود. این امری است ضروری که هیچ عاقلی در آن تردید ندارد. ترجمه از کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۶، انتشارات کتابفروشی جعفری، مشهد. نیز ر.ک: دکتر محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد ۱۳۶۸، ص ۷۲ به بعد ـ م.

خود یقین پیدا کنند و بتوانند با عدالت کامل مشکلات اجتماعی خود را حل و فصل کنند.[۱] این رهبر، حجّت خدا، در زمان خود، نبی ﷺ است. پس از دوران نبوّت که به حضرت محمد ﷺ ختم می‌شود، این رهبر شخصیتّی به نام امام علی علیه السلام است.

بدین سان، امامان معصوم هم در امور سیاسی و هم در امور مذهبی اساساً همان نقش پیامبران پیش از خود را ایفا می‌کنند و همچون پیامبران، رهبران معصوم بشریّتند که ولایت مسلّم الهی به آنها تفویض شده است. عقیده به امامان و پیامبران، یعنی برائت کامل آنان از گناه و خطا از همان دوران اولیّه یکی از اصول مهم اعتقادی شیعه امامیّه شد.[۲] امّا تفاوت پیامبران با امامان از این بابت است که امامان رسالت نوینی را از جانب خداوند نمی‌آورند؛ بدین لحاظ نمی‌توانند دین جدیدی را ابداع کنند و یا شریعت تازه‌ای بیاورند. این امر باید مورد تأکید قرار گیرد تا از سوء تفاهم در باره عصمت امامان اجتناب شود. عصمت از نظر امامیّه (برخلاف بعضی از نظرات اخیر اسماعیلیان نزاری) مقام امام را فراتر از وحی و شریعت اسلام نمی‌نهد. امام نمی‌تواند هیچ یک از احکامی راکه خدا، پیامبر و یا امامان پیشین آورده‌اند، نسخ کند و یا آنها را تغییر دهد. علم دینی هر یک از امامان، بر طبق آیین اعتقادی شیعیان اثنی عشری، در واقع کاملاً با علم دینی پیامبر اسلام برابر است.[۳] بدین ترتیب، منظور از عصمت، حفظ شرع بود از انحراف و تباهی که به نظر شیعیان رأی و اجتهاد فقهای اهل سنّت و نقل غیر معتبر حدیث از سوی محدّثان سنّی مذهب آن را در دین پدید آورده بود؛ مراد از عصمت آن نبود که امامان مجاز به وضع قوانین جدیدند.

ولایت امامان معصوم هدایت یافته از سوی خداوند، سبب می‌شد که مردم در مسائل دینی خصوصاً در احکام شرعی و عدالت در حکومت یقین پیدا کنند. بدون شک، ردّ ولایت آنان از جانب اکثریت مسلمانان، ناگزیر به سلب یقین و تکیه بر ظّن و تردید در احکام شرعی و پدید آمدن حاکمیّتی ظالم و ستمگر منجر شد. مکتب تشیّع در صدر اسلام، در زمان حیات امامان، به طور کلی قواعد و روشهای استنباط احکام شرعی را مردود می‌دانست ـ همان قواعد و روشهایی که مرحله ابتدایی اصول فقه را تشکیل می‌داد و مکاتب اهل سنّت آن را بسط و گسترش دادند.* مکتب تشیّع نه تنها رأی راکه فقها و حاکمان شرع در صورت عدم

۱ـ محض نمونه ر.ک. حلّی، باب حادی عشر.

۲ـ مقاله عصمت در دایرة المعارف اسلام، ویرایش دوّم.

۳ـ الکافی، ج ۱، ص ۲۲۱ به بعد.

*ـ این موضوع به بحث جداگانه نیاز دارد. مشهور است که شافعی نخستین کسی است که در اصول کتاب

وجود نصّ صریح در قرآن و سنّت بدان استناد می‌جستند بلکه قیاس را نیز که اصول فقه سنّی بعدها به آن محدود شد، مردود شمرد.[۱] شیعیان با اشاره بر عدم وجود قیاس در نصوص صریح و متقن شرع، این روش را محکوم کردند و معتقد بودند که استفاده از قیاس در احکام شرعی به استبداد محض منجر می‌شود.[۲] رأی و قیاس برای اصل اجماع اهل سنّت مفید فایده‌ای نبود. زیرا اجماع بدون وجود امام معصوم که نظرش بتنهایی معتبر به شمار می‌آید، فاقد اعتبار است. آنان تلاش و جستجوی فردی دراستنباط احکام شرعی (اجتهاد)[۳] را معتبر نمی‌دانستند؛ زیرا هر چند بر حسب تصادف احتمال رسیدن به نتیجه درست در آن وجود داشت، مع الوصف مفید نتیجه‌ای بیش از ظن نبود. رهبری امام حتی در آن بخش از مسائل شرعی که در قرآن و سنّت پیامبرﷺ در باره آنها نص صریح وجود داشت ضروری بود. زیرا اگر چه متن قرآن مورد اعتماد بود اما نیاز به تفسیر صحیح امام معصوم داشت. سنّت پیامبر، به صورتی که محدّثان سنّی بی اعتقاد به امامان بر حق نقل می‌کردند، بر همین قیاس مورد سوءظن بود. همچنین خبر واحدی که به واسطه محدّثان ظاهراً قابل اعتماد، سینه به سینه نقل می‌شد، نمی‌توانست مفید علم یقینی باشد. وانگهی، علم امامان با علم پیامبر یکی بود. شیعیان اثنی عشری، برای اثبات توافق اقوال امامان با سنّت پیامبر اکرمﷺ نیازی به سلسله روات نداشتند.

در عرصهٔ سیاست، حقّانیت امامان بر ولایت عالیه به مفهوم عدم مشروعیت حکومت کسانی بود که ائمه را از مقام برحق رهبری امّت مسلمان کنار زده و خلافت را غصب کرده بودند: یعنی سه خلیفه اوّل پیش از حضرت علیؑ، امویان و عباسیان. از آنجا که فقط

نوشته است. آقای دکتر محمود شهابی در مقدمه تقریرات اصول و در مقدمه کتاب فوائد الاصول در باره این که شافعی اوّلین مؤلّف اصول بوده تردید می‌کند و می‌نویسد: «احتمال می‌رود قاضی ابو یوسف یا محمد بن حسن شیبانی اولین مولّف اصول بوده باشند» و شواهدی از کتب تاریخی بر این احتمال آورده است. بنگرید به، دکتر ابوالحسن محمدی، مبانی استنباط در حقوق اسلامی، ص ۱۱، دانشگاه تهران.

نیز گفته شده است: «اوّلین کسی که بعضی از مباحث اصول فقه را تصنیف کرد هشام بن حکم شاگرد امام جعفر صادقؑ بود که کتاب الفاظ و مباحث آن راکه مهمترین مباحث این علم است، تصنیف کرد و بعد از او یونس بن عبدالرحمن شاگر امام کاظمؑ بود که کتاب اختلاف الحدیث درباره مبحث تعارض دلیلین و تعادل و ترجیح بین آنها را تصنیف کرد. ر.ک. سید حسن صدر، الشیعه و فنون الاسلام، فصل ۵. ر.ک: سیدعلی نقی حیدری، اصول الفقه، مقدمه ـ م.

۱ـ الکافی، ج ۱، ص ۸ ـ ۵۶.

۲ـ محض نمونه ر.ک:به مباحثه با ابوحنفیه منسوب به امام جعفر صادقؑ در طبری الاحتجاج، نجف، ۱۹۶۶/۱۳۸۶، ج ۲ ص ۱۱۶.

۳ـ اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح H.Ritter، استانبول، ۵۳،۳۳ـ۱۹۲۹: وقالت الروافض بـا جماعها بنفی اجتهاد الرأی فی الاحکام و انکاره.

عصمت امامان می‌توانست حکومتی عادلانه را برای نوع بشر تضمین کند، رژیم غاصبان نیز، ذاتاً جایر بود. [جایریا] جائر به معنای ستمگر و ظالم، به صورت اصطلاحی رایج در آمد برای اشارت به کسانی که بر باطل دعوی مقام [ظاهری] امامان را داشتند.[۱]

امامان علیهم‌السلام از ابتدا از هر گونه هوس و جاه طلبی سیاسی چشم بر گرفتند و پیروان خود را شدیداً منع کردند از اینکه به طرفداری از ایشان به فعالیّتهای انقلابی اشتغال ورزند. نتیجه آن شد که آنها به نوعی روش سکوت و مسالمت را در پیش گیرند و بعضی اعمال حکومت را که برای بقای زندگی ظاهری امت لازم و حیاتی بود قبول کنند؛ اما این واقعیّت بر آن وضع تأثیری نگذاشت. شیعیان امامیه تحت شرایطی خاص به منظور حفظ جان امامان و پیروان ایشان اجازه می‌یافتند و حتی مکلّف می‌شدند که به خدمت حکّام جابر در آیند[۲].

غیبت امام دوازدهم (عج) در سال ۸۷۴/۲۶۰، جامعه شیعه را در بحرانی اعتقادی قرار داد که ادامه حیاتش را به مخاطره افکند.* اگر جهان نمی‌توانست لحظه‌ای از حجّت خدا خالی باشد، چگونه ممکن بود که امام غایب شود؟ بدیهی است که تنها پاسخ این می‌تواند باشد که امام (عج) حقیقةً از روی زمین غایب نشد، بلکه صرفاً از دید انسانها مخفی شد. اما باز این سؤال مطرح می‌شود که اگر امام معلّم و هادی معصوم و برگزیدهٔ خداوند برای نوع بشر است، چگونه می‌تواند در اختفا به وظایف خویش عمل کند؟ در دهه‌های نخستین غیبت امام یعنی در غیبت صغری، عقیده بر آن بود که آن حضرت همواره با چهار تن از نوّاب خویش در تماس است و این چهار تن می‌توانند سؤالات را به او عرضه داشته پاسخ کتبی (توقیعات) وی را دریافت کنند. اما به فرمان آن حضرت نایب چهارم دیگر جانشینی برای خود انتخاب نکرد. پس از رحلت نایب چهارم در سال ۹۴۱/۳۲۹ غیبت کبری آغاز شد؛ در آن هنگام هیچ کس نمی‌توانست با امام(عج) تماس حاصل کند، گرچه ممکن بود که آن حضرت بر یکی از پیروان

۱- ابراهیم بن سلیمان قطیفی این موضوع را تأیید می‌کند و می‌گوید: «المراد بالجائر فی کلام اصحاب مخصوص بمن له شبهة الامامة: الرضاعیّات و الخراجیّات» (تهران، ۱۸۹۵/۱۳۱۳، ص ۱۶۴). فتوای رضی الدین بن طاووس را باید به همین مفهوم گرفت که گفته است: «حکمران عادل کافر، یعنی هلاکو فاتح مغول، از حکمران جایر، یعنی خلیفه عباسی، بهتر است».

(quoted by R.Strothmann, *Die Zwolfer- Schia* Leipzig, 1926,P.93).]

خلیفه با غصب مقام [ظاهری] امام بالضروره جائراست.

۲- ر.ک. به مقاله‌ام «رساله‌ای از شریف مرتضی درباب مشروعیت همکاری با سلطان»، ص ۱۵۹ همین کتاب.

*- قرائن تاریخی برای این ادعا وجود ندارد که ادامه حیات جامعه شیعه در طول سالهای اول غیبت به مخاطره افتد، بلکه تعیین نمایندگان رسمی امام دلیل قوّت آن است - م.

برگزیده خود ظاهر شود.[۱] بدین سان، آیا پیروان امام با محروم ماندن از رهبری معصوم ناگزیرند که در مسایل دینی خود، مانند مخالفان ائمه تا ابد با تردید و یا تحت حکومت جبّاران زندگی کنند، یا اگر زمانی از نوع ظالمان رهایی یافتند در هرج و مرج به سر برند.*

در دوران غیبت کبری، شیعیان امامیّه ظاهراً با فقدان کامل ولایت حقّه امام معصوم علیه السلام مواجه شدند. شدّت این ضربه، بدون تردید، از آن جهت در مسائل عملی کمتر بود که بخش اعظم ولایت انحصاری امامان قبلاً از دست رفته و یا با دیگران تقسیم شده بود. امامان شیعه پس از دوران خلافت کوتاه حضرت علی علیه السلام هیچ گاه به واقع حکومت نکرده بودند و پیروانشان سالیان بسیار به حکومت جبّاران خو کرده بودند.علمای امامیّه تقریباً با مجوّز صریح امامان قدرت رهبری در امور دینی را به دست گرفتند؛ که امامان به سبب فاصله و دوری از امّت نمی‌توانستند آن را اِعمال کنند. در هرحال، شرایط موجود، بازشناسی ریشه‌ای افکار امامیه را از جهت نظری ضروری ساخت و راه را برای مباحثات داخلی و گاهی نزاعهای سخت در بین امّت باز کرد که قرنها به طول انجامید و ذاتاً قابل حل نیست مگر با ظهور مجدّد امام معصوم علیه السلام.

از نظر مذهبی، طبیعی بود که بیشتر قدرت امامان به علما تفویض شود. درست همان گونه‌ای که علما در مذهب اهل سنّت، بنابر قولی منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، وارث پیامر صلی الله علیه و آله بودند، علمای شیعه هم وارث و جانشین امامان بودند. ولایت علما رسماً از یکی از دستورهای امام دوازدهم به پیروانش استنتاج شد: «امّا الحوادث الواقعة فَارْجعوا فیها الی روات احادیثنا فَانّهم حجّتی علیکم و انا حجة اللّه[۲] علیهم» (= در حوادثی که اتفاق می‌افتد، به راویان احادیث ما رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من حجّت خدا بر ایشانم) سرانجام علما، دست کم از دوران صفویه به بعد، بر این اساس به نیابت عامهٔ امام

۱ـ به منظور اطّلاع از مختصری از عقاید امامیه درباره غیبت ر.ک. مقاله:
دایرة المعارف اسلام، ویرایش دوم. D.B.Macdonald,and M.G.S Hodgson

*ـ به شبهاتی که در باره امام زمان(عج) شده است به تفصیل پاسخ داده‌اند. محض نمونه ر.ک: کتاب امامت و مهدوّیت، لطف الله صافی گلپایگانی، ج ۲، ص ۴۳۵ «پاسخ به ده پرسش» ر.ک: المهدی الموعود و دفع الشّبهات عنه، شهرستانی، عبدالرضا، مشهد ۱۳۳۷؛ و کمال الدّین و تمام النّعمه، ابن بابویه، محمد بن علی، تصحیح علی اکبر غفاری ـ م.

۲ـ ابن بابویه، اکمال الدّین، نجف، ۱۳۸۹/۱۹۷۰، ص ۴۵۱. حائری (A.Hairi) احادیث دیگری را که علمای امامیّه در دفاع از عقایدشان پیرامون ولایت در زمینه مسائل مذهبی نقل کرده‌اند، به انگلیسی ترجمه کرده است.

Shiism and Constitutionalism in Iran, Leiden 1977, p. 59.

دوازدهم(عج) قائل شدند و عموماً معتقد بودند که این مقام کلاً از آنِ فقهای جامع الشرایط است، گرچه بعضی از فقهای دیگر این مقام را خاصه از آن خود می‌دانستند و گاه رسماً جواز آن را با حق مشورت و ارشاد حکومت در همه امور دینی از حکّام شیعه اخذ می‌کردند.[۱]

در هر حال، باید تأکید کرد که هرچند فقها می‌توانستند مدعی شوند که به منزله نوّاب امام عصر(عج) عمل می‌کنند، امّا هرگز نمی‌توانستند حاملان خلافت آن حضرت باشند. آنها نمی‌توانستند مدعی حقوق، امتیازها و وظایف خاصی شوند که فقه شیعه آنها را به امام معصوم علیهم‌السلام اختصاص داده است؛ مگر ثابت می‌شد که امامان چنین اجازه‌ای به آنها داده‌اند. معمولاً وقوع چنین اجازه‌ای در عمل اسباب مجادله بود. اجرای حدود، در فقه شیعه به طور کلی اختصاص به امام معصوم علیه‌السلام داشت. با این حال، شیخ مفید بر آن بود که امامان علیهم‌السلام حق اجرای این حدود را، در شرایط مقتضی، به علمای شیعه تفویض فرموده‌اند. بعدها این اعتقاد مورد تایید علمای بزرگی همچون، شریف مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلّی قرار گرفت. امّا فقهای دیگر صحت و اعتبار کامل این روایت درباره چنین اجازه‌ای را مورد مجادله قرار دادند و محقّق حلّی، عالم جلیل القدر شیعه، تعلیق حدود را در زمان غیبت امام(عج) احوط دانست.[۲] اوایل دوران صفویه، در باره این که آیا نماز جمعه در زمان غیبت از اعتبار شرعی برخوردار است یا خیر، کشمکشهایی پدید آمد و نوشته‌های فراوانی در این زمینه فراهم شد.[۳] بحث و جدل درباره مشروع بودن خراج در زمان غیبت نیز در همین دوران رخ داد.[۴] شرع مقدس به طور کلی اعلان جهاد را حق منحصر به فرد امام می‌داند. با این حال، طی جنگ ایران و روس در قرن نوزدهم یکی از مراجع شیعه چنین استدلال کرد که علما در مقام جانشین امام غایب(عج) دست کم حق اعلان جهاد دفاعی را دارند؛ سپس به شاه اجازه داد که فرماندهی این جهاد را به عهده گیرد و مالیاتهای ویژه‌ای برای آن وضع کند.[۵] هر چند

۱ـ در مورد ادعای علمای شیعه نسبت به نیابت امام غایب ر.ک:
A.K.S.Lambton, A Nineteenth Century View of Jihad,in *SI*, XXXII, 1970,P. 181, 186: W. Madelung, Shiite Discussion on the Legality of the *Kharáj* in *Acts of the Ixth Congress of Arabic and Islamic Studies*.

۲ـ برای اطلاع از جزئیات بیشتر، ر.ک: رساله‌ای از شریف مرتضی...، ص ۱۵۹ همین کتاب

۳ـ آقا بزرگ تهرانی ۹۸ رساله با عنوان الرسائل فی صلاة الجمعه نام می‌برد که در این باره بحث می‌کند: الذریعة الی تصانیف الشیّعه، نجف، تهران، ۱۹۳۶/۱۳۵۵، جلد ۱۵، ص ۸۲ـ۶۲.

۴ـ ر.ک: *Shiite Discussion on the Legality of the Khatáj*

5. Lambton, A Ninteenth Century View of Jihad, in *SI*, XXXII 181-92.

پیدایش دولتهای شیعی، به گسترش مناطقی که فقها ادّعای نیابت امام را داشتند کمک می‌کرد، امّا آنان نمی‌توانستند مقام برجسته‌ای را که شرع به آن حضرت(عج) عطا کرده بود، مطلقاً ندیده بگیرند.

در واقع علما شایستگی اصلی را که ولایت جامع امامان علیهم‌السلام مبتنی بر آن بود نداشتند، یعنی که معصوم نبودند. آنها نمی‌توانستند بتنهایی و یا بالاجماع نوع رهبری را از جانب خداوند برای خود قائل شوند. ولایت آنان صرفاً مبتنی بر علم به اقوال و اوامر منقول از ائمّه اطهار علیهم‌السلام بود. امّا در حالی که این اقوال و اوامر مبرّای از خطا بود و در مسایل مذهبی متیقّن، آیا علما در نقل و تفسیر آنها دچار لغزش و خطایی که طبعاً هر انسانی در معرض آن قرار دارد، نمی‌شدند *؟ موضوع یقین که اولین پیروان شیعه امامیه آن را با شدّت وحدّت در مخالفت با مکاتب سنّی مطرح کرده بودند، اکنون با همان شدّت برای خود آنان نیز مطرح بود. این موضوع احتمالاً با این حقیقت بی ارتباط نیست که شیعیان امامیّه کلام معتزلی را در این مرحله اقتباس کردند. معتزله بر آن بودند که در مبانی الهیات و از جمله ضرورت نبوّت صرف عقل، بدون کمک وحی می‌تواند و در حقیقت باید که اسباب یقین باشد. این نظر که سخت با عقاید شیعیان صدر اسلام نا مأنوس بود، اکنون صورت همان یقینی را پیدا کرد که پیشتر فقط امام معصوم علیه‌السلام می‌توانست حامل آن باشد. شیخ مفید که آیین وروش معتزلی را در نظام فکری تشیّع اثنی عشریه وارد کرد، هنوز بر آن بود که عقل و وحی باید در اِقامهٔ مبانی و اصول الهیّات به یکدیگر یاری رسانند. شاگردش شریف مرتضی، عقاید معتزله را که برای همیشه از معتقدات غالب امامیه شد**، پذیرفت.[1] در هر حال، مکتب کلامی شیعه امامیّه ضرورت امامت را در شمار آن دسته از اصول دین که باید از راه عقل اثبات شود قرارداد؛ حال آن که اکثریت معتزله بنیان امامت را صرفاً به حکم وحی تثبیت شده می‌دانستند.[2]

مسأله «یقین» در شرع مجادلات فراوانی به بار آورد و اصل «یقین» ازیک‌سودر فقه مورد

---

*ـ فقهای امامیه در نقل احادیث همواره جرح را به تعدیل مقدّم و راوی سنی ضابط را به راوی شیعی غیر ضابط ترجیح می‌دهند و از این طریق می‌توانند به یقین دست یابند ـ م.

**ـ در پاره‌ای از مبانی اعتقای مانند قول به عدل الهی و حسن و قبح عقلی میان شیعه و معتزله اتّفاق نظر است، اما این امر بدان معنا نیست که شیعه کاملاً عقاید معتزله را اقتباس کرده باشد موارد و اختلاف بین شیعه و معتزله کمتر از اختلاف شیعه و اشعریه نمی‌باشد. ـ م

۱ـ رک: کلام معتزله و امامیه، ویلفرد مادلونگ، ص ۱۲۰ همین کتاب.

۲ـ این اعتقاد که وجوب امامت را می‌توان به واسطه عقل ثابت کرد پیشتر از عقاید شیخ مفید بوده است. (اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مکدرموت، ترجمه احمد آرام)

تهدید قرار گرفت، چون بسیاری از اقوال امامان به شکل خبر واحد نقل می‌شد و بنابر این، بنابر اعتقاد کلی علماء، نمی‌توانست به خودی خود درباره نص منقول مفید یقین باشد و از سوی دیگر، به سبب نیاز ظاهری به تفسیر معنای لغوی برخی از این اقوال منقول مورد تهدید قرار گرفت زیرا در آنها تناقضهایی وجود داشت و یا تعمیم این معنی به موارد دیگر، هنگامی که ظاهراً رخنه‌ای در قانون شرع پدید می‌آورد، اسباب تناقض می‌شد. با این حال، علمای برجسته دوران آل بویه، از قبیل: شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، همچنان تلاش کردند که اصل «یقین» را محفوظ نگاه دارند[1]. شیخ مفید دربارهٔ وثوق نقل حدیث بر آن بود که خبرهای آحاد، با وصف اینکه از نظر مبانی فقهی غیر قابل قبول‌اند، اگر با عقل، قرآن و یا اجماع و یا با احادیث کاملاً معتبر دیگر موافق باشند و یا مقبولیّت عامه یابند، می‌توانند معتبر باشند.[2] سید مرتضی خبر آحاد را مردود دانست؛ زیرا بر طبق حکم شارع مقدّس، عمل به آن در شرع جایز نیست؛ او کوشید که احکام شرعی را بر پایه اجماع امت امامیه که شامل نظر امام معصوم علیه السلام هم می‌شود بنا کند. اما این دیدگاه در عمل باعث گسترش مفهوم اجماع شد و علمای بعدی، عموماً بر آن خدشه وارد کردند. از سوی دیگر، شیخ طوسی چنین استدلال کرد که اقوال ائمه که تا عصر خود وی سینه به سینه نقل شده‌اند، با آنکه در بسیاری موارد ظاهراً احادیث آحاد بوده‌اند، در محضر امامان و با تأیید ایشان مورد قبول عموم امت امامیه قرار گرفته است. بدین سان همه این احادیث را اجماع امّت امامیّه و امامان تأیید کرده‌اند. درباره ماهیت احکام فقهی، علمای عصر آل بویه هر منبع یا روش استنتاجی را که از نظر آنان اصل یقین را تضعیف می‌کرد، مردود می‌دانستند. بر این اساس بود که آنها نظرات یکی از علمای اوایل قرن ۴/ ۱۰ به نام ابن جنید را که تلاش می‌کرد در تدوین فقه شیعه روش قیاس اهل تسنن را اتّخاذ کند، نپذیرفتند.[3] در حقیقت، علمای دوران آل بویه معتقد بودند که احکام چون امامان آنها را وضع کرده‌اند، جامع و کامل است. وظیفه علما صرفاً یافتن و فهمیدن آن است نه استنتاج موازین جدید از آن. نیازی به اجتهاد وجود نداشت،* بلکه درست مانند دوران حیات ائمه، اجتهاد صریحاً رد می‌شد.[4]

---

1. for the following see in general R.Brunschvig, Les Usül al-Figh imâmites a Leur Stade ancien (Xe et Xi siecles), in *Le Shiisme imamite p.* 201_B.

2. Mcdermott, p.298 f., 309 f. 3. Mcdermott, p.306 f.

*- منظور از اجتهاد مردود در این مقام، به معنی عمل به رأی و قیاس یعنی اجتهاد در مقابل نصّ است و مردودیت این اجتهاد از سوی همه فقهاست نه معاصران آل بویه - م.

۴- سید مرتضی نیاز به اجتهاد را در بعضی از احکام عملی، مانند تعیین جهت نماز در محلی خاص، تأیید

این گونه تلاش برای حفظ اصل «یقین» در فقه در دوران غیبت امام معصوم علیه السلام نمی‌توانست دوام یابد. در قرن ۱۳/۶، محقق حلّی (ف، ۱۲۷۷/۶۷۶) می‌پذیرد که فقهای امامیّه قیاس فقهی را قبول نداشتند، امّا در استنتاج موازین جدید اجتهاد را به کار می‌بستند زیرا این احکام اکثر اوقات مبتنی بر تاملاّت نظری بودند نه منتج از معنای ظاهری نصوص.[۱] شاگردش علاّمه حلی (ف ۱۳۲۵/۷۲۶) روشهای اجتهاد امامیّه را استادانه تنظیم کرد. وی روات احادیث شیعه را برطبق موثق بودن آنها دسته بندی کرد و بدین ترتیب باب استکمال علم خالص نقد حدیث راگشود که به علم نقد حدیث اهل سنّت شباهت داشت. علاّمه حلّی همچنین قواعد جدید روش شناسی را در اصول فقه مطرح کرد که از عرف اهل سنّت اقتباس شده بود.[۲] این واقعیت که فقهای امامیّه همچون فقهای اهل سنّت اغلب ناچار بودند که بیشتر براساس احتمال راجح و قوی عمل کنند تا براساس یقین، دیگر نمی‌توانست در پرده ابهام باقی بماند.[۳] در دوران صفویه قضات شیعی اسماً و نیز عملاً مجتهد شده بودند. اجتهاد در شیعه، مانند اجتهاد در مکتب اهل سنّت مفروض بر پذیرفتن این نکته است که نمی‌توان به غرض حقیقی شارع مقدس، دست کم در برخی موارد، یقین حاصل کرد. مجتهد در تلاش برای کشف یقین ممکن است موفق شود یا نشود و ممکن است که شارع مجتهد را در هر دو حال به سبب تلاشی که در این راه کرده است به ثواب رساند. مؤمنان عادی ممکن است شرعاً موظّف به تقلید از نظر مجتهدی جامع الشرایط باشند، امّا هیچ کس نمی‌تواند مفهوم یقین را از آن استنتاج کند.

اجتهاد، که در نخستین دوران تشیّع امامیّه بشدت محکوم شده بود، در این زمان به اصلی زنده و حیاتبخش در فقه شیعه تبدیل شد و این در زمانی بود که باب اجتهاد در فقه اهل سنّت

می‌کند؛ اما در وضع قواعد شرعی اجتهاد را نمی‌پذیرد.

See Brunschvig, *Les Usúl al_Fiqh*, p. 210.

۱ـ حلی، معارج الاصول، نسخه خطی، دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی، شماره ۴۳۵۹، ص ۷۲a.

۲ـ محمد امین استرآبادی، بنیانگذار مکتب اخباری، علاّمه حلّی را بخصوص به سبب پذیرفتن قواعد اصولی اهل سنّت، محکوم کرده است.

See A.Falaturi, Die Zwolfer_Schia aus der Sicht eines Schiiten: probleme ihrer Untersuchung, in *festschrift Werner Caskel*, ed.E.Gräf, Leiden, 1968,p.80, n. 2.

۳ـ علاّمه حلّی در کتابش مبادئ الوصول الی علم الاصول می‌گوید: اجتهاد برای پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام جایز نیست، زیرا اجتهاد فقط مفید ظنّ است. و امّا العلماء فیجوز لهم الاجتهاد، باستنباط الاحکام من العمومات فی القرآن و السنة، و ترجیح الادلة المقارضة. امّا باخذ الحکم من القیاس و الاستحسان فلا. حلّی مبادی الوصول، نجف، ۱۹۷۰/۱۳۹۰، ص ۲۴۰ به بعد.

مسدود اعلام شده بود. هر شیعه مذهبی که خود شایستگی اجتهاد ندارد باید مجتهدی برگزیند که بتواند به طور مرتب از فتاوی شرعی وی تقلید کند. شرعاً جایز نیست که چنین شخصی از کتابی، هر قدر ارزش بالای علمی داشته باشد، پیروی کند و یا از مجتهدی تقلید کند که در قید حیات نیست. بنابر این، اجتهاد مدام نو می‌شود. بدین منظور نوشته‌های فراوانی در زمینه اصول فقه با استادی و پیراستگی بیشتر در تشیّع امامیه[۱] فراهم شده و همواره فراهم می‌شود؛ نوشته‌هایی که امروز در میان اهل سنّت مانند ندارد. ظاهراً در باره این حرکت متفاوت اجتهاد شیعه و سنّی دو دلیل می‌توان ذکر کرد. از یک سو اجماع علمای شیعه بر خلاف اجماع علمای اهل سنّت اعتبار شرعی ندارد. بدین ترتیب هر مسأله قابل اجتهادی را نمی‌توان صرفاً از طریق اجماع علمای شیعه حل و فصل کرد؛ همچنین نمی‌توان ادّعا کرد که با اجماع باب اجتهاد هم به خودی خود مسدود شده است.[۲] از سوی دیگر، دیدگاه سنّتی و پیشین شیعه نسبت به یقین در شرع باعث شد که فقهای شیعه اجتهاد را نه تنها کوششی قابل تحسین برای کشف غرض شارع مقدس بدانند که احتمالاً به موفقیّت یا عدم موفقیّت نایل شود، بلکه آن را تلاشی برای وصول به احتمال قریب به یقین یا نزدیکترین راه وصول به حق و یقین ممکن در دوران غیبت امام معصوم علیه السلام نیز به شمار آورند.[۳] این کوششها با هدف نزدیکتر شدن به حق و یقین عینی پیوسته باید تجدید شود. بدین ترتیب، اجتهاد تا زمان رجعت امام که حق و یقین مطلق را به ارمغان خواهد آورد باید عملی آزاد باقی بماند. بدیهی است که این اصل به مجتهدین در میان امّت قدرت فراوانی می‌بخشد، به گونه‌ای که خود را ملزم به تقلید از احکام شرعی آنان می‌بینند. بدین سان، تصدیق علمای شیعه به عدم توانایی آنان در حفظ اصل یقین در فقه، در دوران غیبت، سرانجام باعث افزایش عظیم ولایت آنان در امور عملی امت شده است.

اکنون، به اختصار می‌توان گفت که اصل اجتهاد که باید به منزله انحرافی اصولی از احادیث نخستین شیعیان امامیّه پدید آمده باشد، مورد قبول عام قرار نگرفت. مکتب اخباری که از قرن ۱۷ تا اواسط قرن ۱۹ جبهه مخالف نیرومندی را علیه معتقدات غالب اصولیان به وجود آورد، مطلقاً اجتهاد را مردود دانست. اخباریون بر آن بودند که باید به وضعیت حاکم

۱ـ H.Löchner عقاید مکتوبات اخیر امامیّه را در زمینه اصول فقه مورد تحقیق و بررسی قرار داده است. H.Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des Schiitischen Rechts*, Köln, 1971.

۲ـ عقاید جدید امامیّه عملاً وجود اجماع معتبر در زمان حیات امام علیه السلام را محدود می‌کند، هر چند ازنظر اعتقادی امکان وجود اجماع طی دوران غیبت را می‌پذیرد.. Löschner,P.138 f,144 f

۳ـ محض نمونه، ر.ک: به تعریف غرض اجتهاد در falaturi Die Zwölferschia aus der Sicht eines Schiiten, p.87.89.

در دوران ائمه بازگشت. آنان گرچه قائل بودند که اقوال منقول از ائمه مفید «یقین واقعی» نیست، امّا معتقد بودند که مفید «یقین عادی» هست؛ یعنی همان یقینی که انسان در زندگی روزانه متکّی بدان است. از این بابت بین کسانی که در زمان حضور امامان از دستورات آنها پیروی می‌کردند با کسانی که در زمان غیبت از آنها پیروی می‌کنند تفاوتی وجود ندارد. بنابر اعتقاد اخباریها، هر کس از زبان عربی و اصطلاحاتی که ائمه به کار برده‌اند، آگاهی کافی داشته باشد، قادر خواهد بود بدون روش شناسی مرسوم مجتهدین، این یقین را از بیانات منقول ایشان استنتاج کند.[۱]

به هر حال، گذشته از تحوّلاتی که در عرصه‌های دینی پدید آمد، در محیط سیاسی وضع متفاوت بود. علما که طبیعةً در مسایل مذهبی وارث امامان بودند، شایستگی احراز مقام آنان را به عنوان پیشوایان امّت اسلامی نداشتند. حتی هنگامی که ادّعای نیابت عام امام غایب(عج) را داشتند، معمولاً مایل بودند که فقط سلطان یا حکومت را در امور شرعی و مذهبی موعظه کنند، نه این که خود سلطان باشند. بنابر این آیا چنانکه گاه برخی از دانشمندان غرب اظهار داشته‌اند کل حکومت در زمان غیبت امام مطلقاً غیر مشروع است؟ خلافت تاریخی در دوران حیات ائمه الزاماً جائر و نامشروع بود، زیرا این خلافت مقام ائمه علیهم‌السلام را غصب کرده از قبول حقوق آنان امتناع داشت. تنها راه چاره خلفا برای اعادهٔ عدل آن بود که زمام امور خلافت را به دست امامان بسپارند. این کار، در دوران غیبت امکان پذیر نیست. بدین ترتیب، امیر یا حکومت اگر حاکمیت کلیهٔ امام را به رسمیت شناخته باشد دیگر غاصب نیست و آماده است که به محض ظهور امام(عج) حکومت را به دست وی بسپارد و همان طور که در فقه شیعه امامیه منعکس شده است، تلاش می‌کند بر طبق خواست امامان به تدبیر امور بپردازد. شریعت امامیه، مانند فقه اهل سنّت در بسیاری مضامین فقهی نقشی حیاتی برای حکومت قایل است. بنابراین شگفت انگیز است که در صورت رهائی از سلطه غاصبان امّت مسلمان را در زمان غیبت محکوم به هرج و مرج سازد. کتب فقهی امامیّه در واقع از حکومت یا سلطان عادل سخن می‌گوید و صریحاً سلطان عادل را ازامام منصوب ازجانب خدا و سلطان جابر متمایز می‌سازد. شیخ طوسی او را سلطانی می‌خواند که «آمر به معروف و ناهی از منکر است و اشیاء

۱ـ در باره تفاوتهای بین آیین اخباری و اصولی، ر.ک. به:
G.Scarcia, Intorno alle Controversie tra Ahbari e Usüli presso gli Imamiti di persia, in *Rso* XXXIII, 1958, p. 211_50; falaturi, Die Zwoifer_ Schia aus der Sicht eines Schiites, p. 81 ff.

را جای خود می‌نهد»[۱]. یعنی بر طبق شرع، به گونه‌ای که امامان مقرّر داشته‌اند، عمل می‌کند مع‌ذلک، فقهای امامیّه موفّق نشدند این مفهوم اصولی را در زمان غیبت به مشربی معیّن و عملی در حکومت مشروع و عادل، مبدّل سازند. این امر زمینه وسیعی را فراهم آورد برای تفسیر به رأی و عدم توافق آنان درباره این که کدام سلطان یا حکومت شیعی عملاً این شرایط را اجرا می‌کند. و علمای سخت‌گیرتر تقریباً در هر موردی زمینه‌ای برای مجادله در این عنوان (سلطان عادل) یافتند. اما از جهت نظری مشروعیّت آن را نمی‌توان از حکومتی که این شرایط را اجرا می‌کند دریغ داشت. این مشروعیت هر چند تبعی و فرعی است و نه ذاتی و شخصی همچون مشروعیّت ولایت امام علیه السلام لزوماً ولایت حقیقی و حق حمایت بی شائبه امّت و علما را نیز در پی دارد.

گروهی از علمای امامیه در خصوص ماهیت تبعی این مشروعیّت، در دوران جدید مانعی نمی‌دیدند که این مشروعیّت شامل دولت منتخب مردمی هم بشود، به رغم تهدیداتی که ممکن است قوهٔ قانونگذاری مسؤول در برابر ارادهٔ ملّت برای حاکمیّت قانون لایتغیر و مشروع الهی به وجود آورد. در ایران برخی از این علما در جنبش ملّی که منجر به پذیرش قانون اساسی سال ۱۹۰۶ شد، فعّالانه شرکت کردند. در عوض این حمایت، خواستهٔ آنان در باره نقش حقیقی علما در حکومتی شیعی طی دوران غیبت در بند دوم متمّم قانون اساسی ۱۹۰۷ به رسمیّت شناخته شد. در این بند مقرّر شده بود که هیچ یک از قوانین مصوّب مجلس شورای ملّی نباید با اصول دین و شریعت اسلام مغایرت داشته باشد. همچنین تصریح شده بود که شورایی مرکّب از دست کم پنج تن مجتهد تشکیل شود تا بتوانند بر همه لوایح پیشنهادی مجلس دقیقاً نظارت داشته باشند و آنها را مورد بحث و بررسی قرار دهند و هر قانونی را که مغایر با شریعت مقدّس اسلام باشد، بکلی و یا بخشی از آن را رد کنند. بعلاوه تصویب شده بود که این ماده باید تا زمان ظهور امام غایب(عج) به قوت خود باقی بماند.[۲] محدودیتهای شدیدی که این مواد برای قوه مقنّنه دولت به وجود آورد طبیعتاً با منافع طرفداران جنبش مشروطیّت که عمدتاً به انگیزه حاکمیّت اراده مردم پدید آمد، تضاد داشت. مع‌ذلک، با همه تدابیری که برای محافظت از شریعت اسلام به عمل آمد، بعضی از علما با مشروطیت مخالفت کردند و اساس قوّه مقنّنه مجلس و بعضی از جنبه‌های دیگر آن را به سبب آنکه مغایر با مبانی

۱ـ طوسی، النهایه، بیروت ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ۳۵۶؛ همچنین «رساله‌ای از شریف مرتضی...»

۲ـ برای اطلاع از جزئیات بیشتر ر.ک: به مقاله دستور در دایرة المعارف اسلام چاپ دوم، بخش مربوط به ایران تألیف A.Lambton.

دین اسلام بود مورد اعتراض قرار دادند.[۱] تعارض ذاتی بین اصل حاکمیت ملّی از دیدگاه قانون اساسی جدید با احکام جامع الهی به گونه‌ای که در شریعت اسلام انعکاس یافته امروز لاینحل باقی مانده است؛ زیرا بسیاری از علمای شیعه در ایران با آنچه که انحراف جدی از اصول قوانین اسلامی می‌دانند روبرو شده‌اند و خواهان بازگشت به قانون اساسی سال ۱۹۰۶ ایران و یا استقرار یک حکومت جمهوری اسلامی هستند.*

۱ـ حائری، ص ۱۹۹ به بعد.

*ـ لازم به تذکر است که این مقاله پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نگاشته و منتشر شده است ـ م.

۹

مباحث شیعه در باب مشروعیت خراج

شیخ طوسی در قرن ۱۱/۵، حدود فقه شیعه امامیه را در خصوص حق مالکیت زمین و مالیات آن، با اصطلاحاتی همانند اصطلاحات فقهی اهل سنّت و بر سیاق کهن تعریف کرد. او زمین را در مملکت اسلام در چهار مبحث از یکدیگر متمایز ساخت: ۱ـ زمینهایی که صاحبانشان، چون اسلام آنها را فتح می‌کرد، به میل خود مسلمان می‌شدند نه با زور. زمینهای اینان متعلّق به خود آنهاست و در فروش، وقف و یا هر استفاده دیگری از آن آزادند. صاحبان این گونه زمینها فقط موظّف به پرداخت عشر (ده یک) یا نصف آن (بیست یک) هستند. ۲ـ زمینهای مزورعی که مسلمانان بازور (عنوةً) فتح کرده باشند؛ این زمینها به جمیع مسلمانان تعلّق دارد و منحصر به سپاه فاتح نیست، جز $\frac{1}{5}$ (خمس) آن که سهم واجب امام است.* زمینی که ملک عموم مسلمانان باشد اداره‌اش بر عهدهٔ امام است و امام می‌تواند، بنا بر تشخیص خود و قراردادی که منعقد می‌کند، آن را در ازای نیم یا ثلث یا ربعی از محصول به هر کسی برای کشت و زرع اجاره دهد. پس از پرداخت این سهم که در حقیقت مالیات نیست بلکه اجاره‌ای است متعلّق به مالکان مشترک، مستأجر باز هم موظّف است به پرداخت عشر یا نصف عشر از آنچه برایش باقی می‌ماند. این نوع زمین قابل خرید و فروش، وقف، توریث و یا واگذاری به صورت اجاره نیست و جایز نیست که خانه، مسجد و یا چشمه‌ای در آن ایجاد کنند. امام می‌تواند با اتمام مدّت اجاره، آن را به مستأجر دیگری واگذار کند و در آمد حاصل از آن باید در راه مصالح همهٔ مسلمانان، خصوصاً در جهت ایجاد استحکامات نظامی در شهرهای مرزی، حمایت از آنان که به جهاد فی سبیل الله می‌روند و ساختن پل و غیره به مصرف برسد. ۳ـ زمینهایی که مالکان غیر مسلمان آنها با امام به مصالحه رسیده‌اند. آنان

---

*ـ این عبارت اخیر در النهایهٔ شیخ طوسی، دیده نشد. توضیح آنکه نویسنده عین جملات النهایه را ترجمه نکرده بلکه آنها را به صورت نقل به معنا آورده است ـ ویراستار.

موافق شرایط مصالحهٔ خود نصف یا ثلث و یایک ربع ازمحصول خود را به صورت جزیه می‌پردازند. امام می‌تواند پس از پایان مدت این قرارداد صلح سهم مقرّر راکم یا زیاد کند. اینان آزادندکه با زمین خود به هر نحوکه مایلند رفتارکنند. و اگر اسلام بیاورند زمینشان حکم عشر را پیدا می‌کند زیرا دیگر مشمول جزیه قرار نمی‌گیرند.۴ـ همه زمینهای موات و زمینهایی که صاحبانشان به هنگام فتح، آنها را رها کرده‌اند، بخصوص زمینهای خالصه، منحصراً به صورت «انفال»،به امام تعلّق دارد. امام حق تصرّف در آنها را دارد و می‌تواند آنها را بفروشد، هبه کند و یا در قبال نصف، ثلث و یا ربعی از محصول، به صورت اجاره واگذار کند. هیچ کس نمی‌تواند بدون اجازه امام زمین مرده‌ای را به تملّک خویش در آورد. اگرکسی زمین مرده‌ای را احیاکند تا هر زمان که حق امام (طَسْق) را بپردازد می‌تواند آن را در اختیار داشته باشد. اگر از پرداخت آن سر باز زند امام می‌تواند زمین را از او باز گیرد. صاحب این زمین علاوه بر «طسق» موظّف به پرداخت عُشر نیز هست.[۱]

علمای امامیّه در خلال قرنهای بعد این قاعدهٔ فقهی شیخ طوسی را پذیرفتند و به شرح و بسط و تفصیل آن پرداختند. در اوایل عصر صفوی بود که مناقشهٔ عمده‌ای پیرامون بعضی ابهامات نهفته در این قاعده، در نجف، درگرفت.[۲] این مناقشه هنگامی آغاز شد که علی بن عبدالعالی کرکی[۳] (ف ۹۴۰/۱۵۳۴)، عالم مهاجر مدعی پیشوایی امت شیعه، دهکده‌ای راکه جزو اراضی «خراج» در عراق بود برای تأمین مخارج و معاش خود از دولت، پذیرفت. بعضی از همقطارانش او را سخت به باد نکوهش گرفتند، به نحوی که ناچار شد در رساله‌ای که آن را قاطعات اللّجاج فی تحقیق حلّ الخراج نامید، اقدام خود و مشروعیت خراج را به طور کلی توجیه کند.[۴]

۱ـ شیخ طوسی، نهایه، بیروت ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ص ٦ـ۱۹۴،۱۹۸ به بعد.

۲ـ پنج رساله از این مناقشات، با چاپ سنگی بد در کتابی به نام الرضّاعیات و الخراجیاّت، تهران ۱۳۱۳/۱۸۹۵ درج شده است. مطالب بعدی از این پس از این کتاب نقل خواهد شد.

۳ـ در مورد شرح حال او به مقالهٔ اینجانب تحت عنوان «کرکی» در دایرة المعارف اسلام، ویرایش دوم، مراجعه فرمایید.

۴ـ این رساله به گفته کرکی در پایان آن، در ۱۱ ربیع الثانی سال ۹۱۶/۱۵ ژوئیه ۱۵۱۰ به اتمام رسیده است. اطلاع دقیقی در خصوص اینکه چه زمانی و کدام دولت به کرکی زمین اهدا کرده است نداریم. اما ظاهراً او زمین را پس از فتح عراق به دست صفویان در سال ۹۱۴/۱۵۰۸ گرفته است. احتمال می‌رود که کرکی در زمستان سال ۹۱۰/۵ ـ۱۵۰۴ در اصفهان به دربار شاه اسماعیل رفته و بدین ترتیب روابط مستحکمی با دولت فارس بر قرار کرده باشد. به گفته رقیبش قطیفی این روستا بعدها از او باز پس گرفته شد. (ص ۱۰۳).

کرکی،دراین رساله،گرچه خصوصاًبه‌قضیه خود و وجوب خراج بر زمین عنوة‌توجه دارد، در بارهٔ مسائل دیگر مربوط به اجاره و وضع مالیات بر زمین نیز بحث می‌کند. او ظاهراً رساله‌اش را تا حدودی به منظور راهنمایی حکومت صفوی که مایل بود در آن به عنوان نایب امام عمل کند نوشته است.[۱] بدین ترتیب کرکی وضعیت زمینهای متعلّق به امام را در دوران غیبت مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. او با تفسیر گفته‌های منقول از امامان علیهم‌السلام بر آن است که شیعیان مجازند این گونه زمینها را با خرید یا از راه مزروعی ساختن آنها در زمان غیبت امامان تصاحب کنند و به هر نحو که مایل باشند با آن رفتار کنند و پرداخت «طسق» به امام ظهور امام مهدی (عج) بر آنان فرض نیست زیرا ائمه آنان را از این پرداخت معاف کرده‌اند.[۲] از سوی دیگر، اهل سنّت شرعاً نمی‌توانند چنین زمینی را تصرّف کنند. اما اگر دیده شود در حال حاضر مالک آنند نباید آن را از ایشان بازگرفت، زیرا امام،خود، هنگام ظهور چنین خواهد کرد.[۳] بعلاوه آنان وامدار حقوق آن زمین هم هستند، زیرا از ملک دیگری بدون اجازه‌اش استفاده می‌کنند. آیا کسی که همهٔ شرایط نیابت عامهٔ امام را در زمان غیبت داراست مجاز به جمع آوری این حقوق هست؟ کرکی پاسخ می‌دهد که این امر محتمل به نظر می‌رسد، اما تصدیق می‌کند که هنوز هیچ نصّی در تأیید این نظر به دست نیاورده است و از سوی دیگر ظاهراً فحوای بحثهای علمای امامیه برخلاف آن دلالت دارد، زیرا این حقوق علی‌رغم خراج زمینی که با زور فتح شده باشد حق منحصر امام است.[۴] نظر کرکی در این مسئله با طرز فکر کلی شدیداً ضد تسنن وی ـ در رساله‌ای دیگر از او ـ که موجب حمایت وی از صفویان در سبّ علنی سه خلیفهٔ اول شد، موافق است.

کرکی راجع به خراج از زمین «عنوة» خود را با اجماع علمای امامیه در تأیید اینکه این نوع خراج هم در زمان حضور و هم در زمان غیبت امام مشروع است کاملاً موافق می‌داند.[۵] دلیل اصلی این حکم آن است که در آمد حاصله از این زمین به عموم مسلمانان تعلّق دارد و حق خاص امام نیست. نیز مصالح امّت اسلامی که این خراج باید در آن راه مصرف شود در دوران غیبت باقی است.[۶] حق این است که فقط امام می‌تواند در زمان حضورش به صلاحدید خود

۱ـ کرکی در رسالهٔ موجود سه جا از نیابت یا جانشینی امام در زمان غیبت سخن می‌گوید. او نایب امام را به «فقیهی که جامع همهٔ شرایط نیابت باشد» تعریف می‌کند (ص ۲۷)، اما این شرایط را دقیقاً مشخّص نمی‌سازد (ص۲۷). هیچ مدرکی مبنی بر اینکه حکومت صفوی پیش از فرمانروایی شاه طهماسب او را نایب امام شناخته باشد، در دست نیست.

۲ـ ص ۲۱،۲۴ به بعد.

۳ـ ص ۲۵ به بعد.

۴ـ ص ۲۷

۵ـ ص ۳۴ به بعد.

۶ـ ص ۳۵ .

اداره این نوع زمین و خراج آن را به عهده گیرد. با این حال مقدار خراج به عرف بستگی دارد. اگر حکام جابر یا نمایندگان آنها سهم بیشتری را به طور نامشروع وصول کنند، بار مسؤولیت آن بردوش خود آنان است و بس، در حالی که این در آمد در حد خود کاملاً مشروع است.[۱] باز این سؤال مطرح می‌شود که آیا فقهیی که همه شرایط نیابت عام امام را داراست محق هست که مسؤولیت جمع آوری این مالیات را به عهده گیرد؟ کرکی می‌گوید که هیچ نص خاصی دالّ بر این که امر وجود ندارد. مع‌الوصف اقوالی از امامان نقل شده است که ایشان اجازهٔ اجرای حدود شرعی را در زمان غیبت به فقها داده‌اند. لزوم کسب در آمد از خراج برای کسانی که این حق را دارند مبرم‌تر و ضروری‌تر است تا نیاز به اجرای حدود شرعی، و از همین روست که جواز آن برای فقها الزام بیشتری دارد.[۲] چون هر مسلمانی در حق شرع خراج سهیم است نه تنها پذیرفتن مستقیم آن از حاکم جابر بلکه حتی جمع کردن آن به فرمان او نیز جایز است. هر که مشمول خراج قرار می‌گیرد ـ عنوان یکی از تکالیف مسلّم شرعی ـ نباید در آن دخل و تصرف کند یا از پرداخت آن سرباز زند. کرکی نظر استادش علی بن هلال جزایری را در این باب صریحاً نقل می‌کند.[۳] اگر خراج حق مشترک عموم مسلمانان است، آیا هر مسلمانی اجازه دارد سهمی از آن را بپذیرد، صرف نظر از آنکه مثلاً در مقام مجاهد فی سبیل الله، قاضی و یا کارمند دیوانی در زمان امام استحقاق آن را داشته باشد یا نباشد؟ اقوال علما حاکی از آن است که عموم مسلمانان در این امر مجازند، گرچه توجیه آنان از این حکم ظاهراً مؤید این عقیده باشد که استحقاق خاصی لازم است؛ بدین‌سان جایی برای تعلیق حکم در این باره وجود دارد.[۴] کرکی در قضیه مربوط به خود ظاهراً نظرش بر این بوده که نیازمندی ناشی از غربت وی استحقاقی کافی برای قبول این هدیه از دولت است.[۵]

کرکی در فاع از این اقدام خود بحث دیگری را نیز مطرح می‌کند. درست است که متصرفان زمینهای «عنوه» هیچ حق تملکّی نسبت به این گونه زمینها ندارند، اما این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که اینان همواره توانسته‌اند آنچه راکه بر روی این زمینها سرمایه گذاری کرده‌اند تصرف کنند. هر چند این گونه سرمایه گذاریها، چه به صورت ساختمان و چه آبادانیهای دیگر، بر طبق نص صریح شرع ممنوع و فاقد اعتبار شرعی است، با این حال عموماً صورت گرفته و پذیرفته شده است که به سرمایه گذاری از در آمد حاصل از آن حق خاصی

۱ـ ص ۳۳ به بعد.
۲ـ ص ۳۴ .
۳ـ ص ۴۴.
۴ـ ص ۴۲ به بعد.
۵ـ رک: ص ۱۵.

داده شود و حتی گاهی سهم مخصوصی از خود زمین را نیز به او داده‌اند. کرکی معتقد است که این سرمایه گذاریها و تصرف دلخواه آن در زمان حضور امام باکسب اجازه از او و در زمان غیبتش بدون اجازه او برای همه جایز است.[۱] وی در توجیه اقدام خودش می‌گوید که قسمتی از درختان میوهٔ زمینی راکه دولت به او هدیه کرده خریده و مقداری بذر نیز پاشیده است.[۲] پس، این سرمایه گذاری حق شرعی دیگری را نیز نسبت به سهمی از محصول آن زمین، البته چنانچه بدان نیاز می‌داشت، به او می‌دهد.

یک مشکل برای کرکی باقی ماند. آیا واقعاً سر زمین عراق ملک عام مسلمانان بود؟ بنابر حدیثی منقول از ائمه همه غنایمی راکه مسلمان با جهاد در راه خدا بدون فرمان امام به دست آورده است به شخص امام تعلّق دارد وبس. شیخ طوسی این حدیث را با مضمونی متفاوت از نظر شرعی معتبر دانسته بود.[۳] وی در کتاب المبسوط هنگامی که پیرامون وضعیت شرعی «سواد» عراق بحث می‌کند از این حدیث با احتیاط یاد می‌کند و می‌گوید اگر این حدیث موثّق باشد همه زمینهایی که پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فتح شده، به استثنای فتوحات دوران خلافت علی علیه السلام، به صورت زمینهای انفال، ملک خاص امام است.[۴] کرکی براساس این خصلت مشروط قول شیخ طوسی، می‌گوید که شیخ طوسی این حدیث راکه با سلسله‌ای از روات مرسل و ضعیف نقل شده است حدیثی معتبر نمی‌داند. او خاطر نشان می‌سازد که اقوال دیگر ائمه معصومین آشکارا حکایت از آن دارد که «سواد» عراق ملک عام مسلمانان است و علمای شیعه همواره همین نظر را داشته‌اند. حتی اگر این حدیث حدیثی معتبر دانسته می‌شد الزاماً تأثیری بر زمینهای «سواد» نداشت، زیرا بنابر قرائن موجود، عمر، خلیفه ثانی، در خصوص فتح آن با، امام بر حق، علی علیه السلام، مشورت کرده و موافقت آن حضرت را به دست آورده بود.[۵] حاصل آنکه، «سواد» عراق بی‌تردید در ردیف زمینهای خراج به شمار می‌آید.

کرکی جریانی را در میان علمای امامیه پدید آورد که همکاری نزدیک بین علما و حکومت، خاصه حکومتی شیعی چون صفویه، را تأیید می‌کرد. او علمایی چون دو موسوی

۱ـ ص ۲۱ به بعد. ۲ـ ص ۱۶.

۳ـ رک: نهایه، ص ۲۰۰ : «اگر عده‌ای بدون امر امام با اهل حرب جنگ کنند و از آنان غنیمت بگیرند، این غنایم منحصراً به امام تعلّق دارد و نه به کسی دیگر».

۴ـ شیخ طوسی، مبسوط ، تصحیح محمد تقی کشفی، تهران ۱۹۶۷/۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴. طوسی در کتاب الخلاف چند جا تکرار می‌کند که سواد عراق زمین خراج است و به همهٔ مسلمانان تعلّق دارد. طوسی، الخلاف، قم، تقریباً حدود سال ۱۹۵۸، ج ۱، ص ۲۹۷ به بعد؛ ج ۲، ص ۱۰۱ به بعد، ص ۳۲۴.

۵ـ ص ۳۱.

برادر، سید مرتضی و سیدرضی، خواجه نصیرالدین طوسی و علاّمه حلّی را مثال می‌زند که همگی آنان در بین شیعیان امامیه از احترام بسیار برخوردار بودند و در عین حال با حکام زمان خود پیوندی نزدیک داشتند، هدایا و مناصب عالی از آنان پذیرفتند و صاحب املاک وسیع بودند.[۱] هر محققی که چشم از واقعیات برنگیرد به حقیقت در می‌یابد که علو مقام علما ناشی از سلاطین و بزرگان دستگاه سلطنتی آنان است که خود نیز از علما پرورش می‌یابند. در نتیجه، عدم حضور علما نزد آنان و عدم توجه علما به ارشاد ایشان اسباب تضعیف خود علما و متروک شدن مؤسسات و مجامع علمی می‌شده است.[۲]

رسالهٔ کرکی را، چند سال بعد در حیات خودش، یکی از علمای نجف به نام ابراهیم بن سلیمان قطیفی جمله به جمله رد کرد.[۳] معروف است که قطیفی با کرکی شدیداً خصومت شخصی داشته و بعضی از رساله‌های دیگر او را نیز رد کرده است. لحن وی سخت مجادله‌آمیز است و کرکی را متهم می‌سازد که هوای رهبری امت شیعه را، بی استحقاق، در سر دارد و بحثهای ظاهر فریب را مطرح می‌سازد و واقعیات روشن را در پردهٔ ابهام پنهان می‌کند تا عوام را بفریبد و اقدام خاسته از طمع و جاه طلبی خود را مشروعیت بخشد.[۴] او به ذکر ماجرایی می‌پردازد که شاه اسماعیل علمای برجسته نجف را به مشهد دعوت کرد تا به این طریق مذهب شیعه و سنت خاندان پیامبر ﷺ را رواج دهد. در آن زمان عمّال شاه اسماعیل در عراق کوشیدند با اخذ پولهای نامشروع از عموم مردم، صنعتگران، کارگران و مستمندان، هزینهٔ سفر آنان را فراهم کنند. قطیفی علناً و در حضور کرکی و اشراف عراق زبان به اعتراض و سؤال گشود که چگونه از علما انتظار ترویج دین می‌رود حال آنکه در واقع آن را به دست فراموشی سپرده‌اند و پولهای غیر مشروع از مردم اخذ می‌کنند. دیری نپایید که قطیفی فهمید که کرکی این پول را پذیرفته و به میل خود خرج کرده است ـ به استناد مجوزی که قطیفی آن را حیلهٔ شرعی می‌خواند. قطیفی اظهار می‌دارد که ناچار بوده است ادّعاهای باطل او را رد کند تا

۱ـ ص ۴۰ به بعد. ۲ـ ص ۴۱.

۳ـ در مورد شرح حال او، رک: خوانساری، روضات الجنّات، چاپ اسماعیلیان، قم، ۲ـ۱۳۹۰/۲ـ۱۹۷۰، ج۱ ص ۹ـ۲۵؛ محسن امین، اعیان الشیّعه، دمشق، ۱۹۳۵، ج۵ ص ۱۰ـ۲۰۱. او پس از جمادی الأول سال ۹۴۴/ اکتبر سال ۱۳۵۷، که تاریخ یکی از اجازه‌های اوست از دنیا رفت. عنوان رساله‌اش السرّاج الوهّاج لدفع عجاج قاطعات اللّجاج است. از این سخن قطیفی که می‌گوید وی نسخه‌ای از رسالهٔ قاطعات اللّجاج را قبلاً دیده و در آن زمان از او خواسته شده است تا ردّی بر آن بنویسید اما او خودداری کرده است، چنین بر می‌آید که این رساله را مدّتی پس از تألیف رساله کرکی نوشته است. (ص ۹۵).

۴ـ ص ۱۴۴ به بعد؛ ص ۱۶۷.

علیه تقلید از او و علیه سندیت فتواهایش به مردم هشدار داده باشد. و همچنین به مخالفان بفهماند که مذهب شیعه چنین اعمالی را اقتضا نمی‌کند.[۱] با این حال قطیفی اشاره می‌کند که ردیه‌اش را به فرمان کسیِ می‌نویسد که اطاعت از او امری است واجب[۲]؛ این شخص احتمالاً یکی از بزرگان حکومت صفوی بوده که با ادعای کرکی در ارشاد حکومت صفوی و با نقش نایب امام بودن وی مخالف بوده است.

قطیفی مشروعیت خراج در زمان غیبت امام بر حق را درست با همان صراحتی که کرکی مورد تایید قرار می‌دهد منکر است. او معتقد است که «سواد» عراق و همهٔ زمینهای که مسلمانان پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فتح می‌کردند، به استثنای فتوحات دوران خلافت علی علیه السلام، هرگز شرعاً در تملکّ عمومی آنان قرار نگرفته، زیرا این زمینها بدون امر امام بر حق تصرّف شده و بنابر این به صورت زمینهای «انفال» درید تملک او قرار گرفته بوده است؛ حدیث موید این مطلب با آنکه «مرسل» و «مشهور» است و علمای شیعه آن را معتبر دانسته‌اند، هیچ سند روشنی مبنی بر اینکه علی علیه السلام اجازه‌ای این فتوحات را داده باشد در دست نداریم. بدین ترتیب اقوال ائمه را حاکی از آنکه زمینهای سواد متعلق به همهٔ مسلمانان است باید به انگیزه تقیّه توجیه کرد.[۳] زمینهای انفال در زمان غیبت ائمه علیهم السلام می‌تواند در تصرّف شیعیان قرار گیرد زیرا ایشان صریحاً چنین اجازه‌ای را داده‌اند و همهٔ مالیاتهایی که موظف به پرداخت آن هستند از دوش آنان برداشته شده است.[۴] به رغم ادّعای کرکی اهل سنّت نیز شرعاً می‌توانند زمینهای بایر انفال را آباد کنند. اینان موظفند که ضمان هر سودی را که از این گونه زمینها به دست می‌آورند به امام بپردازند، اما ظاهراً قطیفی[۵] هیچ راهی برای مطالبهٔ ضمان تا هنگام ظهور حضرت مهدی(عج) نمی‌دیده است. با این حال حتی اگر فرض می‌شد زمینهای سوادی که در زمان فتوحات آباد شده‌اند، به تملکّ عموم مسلمانان در آمده‌اند، شرعاً خراج نمی‌توانست بر آنها تعلّق گیرد. در خصوص هر قطعه زمین باید ثابت می‌شد که از زمان فتح آن لاینقطع تحت کشت و زرع قرار داشته است، اما این کار تقدیراً محال است. در هر مورد فرض بر آن بوده که چنین نبوده است زیرا شرع ادعای مالکیت فردی را، در صورتی که مدرک روشنی بر خلاف آن وجود نداشته باشد، به رسمیّت می‌شناسد.[۶] از استحقاق مسلمانان به سهمی از خراج این نتیجه حاصل نمی‌شود که خراجی را که حاکم جابر جمع‌آوری می‌کند

۱ـ ص ۱۴۵.
۲ـ ص ۹۵.
۳ـ ص ۱۳۳ به بعد؛ ص ۱۴۳.
۴ـ ص ۱۰۱، ۱۳۶.
۵ـ ص ۱۳۰ به بعد؛ ص ۱۰۲.
۶ـ ص ۱۴۶ به بعد.

برای ایشان مشروع باشد، زیرا زکاتی را هم که حاکم جابر جمع آوری می‌کند مشروعیت ندارد، همچنانکه از قوانین فقهی بر می‌آید؛ بدین معنا که هر کسی ممکن است آن را بگیرد نه تنها کسانی که حق دریافت آن را دارند و اکثر علما معتقدند که مؤمن مکلّف است زکات را مستقیماً به مستحق آن بپردازد حتی اگر مجبور شده باشد که آن را به حاکم جابر بدهد.[۱] مکلف نبودن شیعیان به خراج در غیبت امام بر حق نیز از این واقعیت بر می‌آید که هیچ یک از سلف صالح را نمی‌شناسیم که بخشی از محصول خود را، حتی به فرض آنکه دولت خراج را نگیرد، کنار گذاشته باشد.[۲] حتی برخی از اقوال ائمه حکایت از آن دارد که پرداخت خراج در زمان غیبت ایشان برای هیچ یک از مسلمانان اعتبار شرعی ندارد.[۳] کرکی در موضوع این دعوی که پنهان ساختن، علنی نکردن، و یا خود داری از پرداخت خراج غیر مشروع است، به طرفداری از فتوای استادش که نه عقل آن را تأیید می‌کند و نه سنت، از تعالیم ائمه معصومین دور افتاده است. ائمه اطهار جمع آوری خراج را از سوی حکّام غاصب صریحاً نامشروع اعلام داشته‌اند. بدین ترتیب ضرورتاً این نتیجه به دست می‌آید که پرداخت داوطلبانه خراج به این حکام، از قبال هر کس که بتواند آن را پنهان کند یا از پرداخت آن اجتناب ورزد، در شرع جایز نیست.[۴]

نحوهٔ تفکر قطیفی نسبت به دولت و حکام غاصب کاملاً باشیوهٔ کرکی تفاوت دارد. او در ابتدا و انتهای رساله‌اش مردم را از همکاری با حکام جابر برحذرمی‌دارد و در زمینهٔ رفع نیازمندیهایشان از طریق توسّل به عمّال آنان به مردم هشدار می‌دهد.[۵] قطیفی سپس حدیث زیر را نقل می‌کند: «پیامبر ﷺ فرمود، فقها تا زمانی که سرگرم دنیا نشده‌اند مورد اعتماد انبیایند. از آن حضرت سؤال شد یا رسول‌الله، سرگرمی آنان در دینا چیست؟ فرمود: اطاعت از سلطان، چون چنین کنند برای حفظ دینتان از آنها بپرهیزید»[۶]. جای تعجّب نیست که دولت صفوی کرکی و نقطه نظرات او را سرانجام ترجیح می‌دهد، به رغم دشمنانی که وی در بین مقامات عالی حکومتی داشت. شاه طهماسب رسماً کرکی را خاتم مجتهدین و نایب امام می‌شناخت. وی یک سال پیش از وفات کرکی، یعنی در سال ۹۳۹/۳-۱۵۳۲، حق عزل و نصب همه مقامات مذهبی را در قلمرو سلطنت صفوی به او داد و هدایای ارضی بسیار در

۱- ص ۱۶۰ به بعد.
۲- ص ۱۰۲.
۳- ص ۱۰۲.
۴- ص ۱۶۲ به بعد.
۵- ص ۹۶، ۱۶۸.
۶- ص ۹۶.

ناحیه نجف به صورت وقف موروثی به کرکی اعطا کرد.[۱]

در هر صورت، این مناقشه باز هم در امت امامیه پایان نیافت. در نیمه دوّم قرن ۱۶/۱۰ احمد بن محمد اردبیلی (ف ۱۵۸۵/۹۹۳) که به سبب زندگی زاهدانه‌اش[۲] به مقدس شهرت یافت، دو رساله کوتاه نوشت و مشروعیّت خراج را رد کرد. مقدس اردبیلی زندگی دائمی در شهر نجف را که در آن زمان در قلمرو حکومت عثمانی قرار داشت برگزیده بود، با آنکه بنابر گزارشهای رسیده شاه طهماسب صفوی و شاه عباس اوّل او را محترم داشته و سعی کرده بودند وی را به ایران بکشند. اردبیلی در نامه‌هایی که برای ایشان ارسال می‌دارد، نفوذ و قدرتشان را کم اهمیت جلوه می‌دهد و در حالی که شاه عباس را «بانی مُلک عاریت عباس» خطاب می‌کند صریحاً ماهیت موروثی سلطنتش را به او یاد آور می‌شود.* اردبیلی باروش مجادله آمیز قطیفی نسبت به کرکی هم آواز نیست و با احترام و عزّتی در خور از او یاد می‌کند. او تفسیر خاص کرکی را از شرع و تأیید مشروعیّت خراج صریحاً رد نمی‌کند و بر تفسیر قطیفی در انکار آن نیز صحّه نمی‌گذارد، بلکه به مشکوک بودن آن از نظر شرعی و به اینکه در حال حاضر نمی‌توان قطعاً ثابت کرد که آیا هر زمین خاصی مشمول خراج قرار می‌گیرد یا خیر اصرار می‌ورزد[۳] و سخن خود را با این عبارت جمع بندی می‌کند که این، مسأله‌ای است در نهایت دشواری[۴]. سپس به شیوهٔ ظالمانه‌ای که در اخذ خراج اعمال می‌شود اشاره می‌کند. خراج پرداز ـ حتی اگر درآمدش از محصول برای پرداخت خراج کافی نباشد و یا حتی اگر کار کشاورزی را بکلی رها کرده باشد احتمالاً باز هم در قبال پرداخت آن مسؤول دانسته می‌شود.[۵] از سوی دیگر، بسیاری از صاحبان ثروت که هیچ نیازی ندارند، براساس گفته کرکی، از خراج بهره‌مند می‌شوند؛ گرچه وی نسبت به اینکه آیا جایز است همهٔ مسلمانان به

۱ـ خوانساری، روضات الجنّات، ج ۴ ص ۳۶۴.

۲ـ رک: به شرح حال او در خوانساری، روضات الجنّات، ج ۱ ص ۸۵ ـ۷۹.

* ـ قضیه از این قرار است که یکی از خدمتکاران دستگاه شاه‌عباس مرتکب خطایی می‌شود، سپس به مقدس اردبیلی توسّل می‌جوید و از ایشان می‌خواهد که نامه‌ای به سلطان بنویسد و از او بخواهد که به وی آزار نرساند. مقدس اردبیلی به زبان فارسی خطاب به سلطان چنین می‌گوید: «بانی ملک عاریت عباس بداند! اگر چه این مرد اوّل ظالم بود اکنون مظلوم می‌نماید، چنانچه از تقصیر او بگذری شاید که حقّ سبحانه و تعالی از پاره‌ای از تقصیرات تو بگذرد. کتبه بندهٔ شاه ولایت: احمد الاردبیلی».

جواب: «به عرض می‌رساند عباس: که خدماتی که فرموده بودید بجان منّت داشته به تقدیم رسانید، امید که این محبّ را از دعای خیر فراموش نکنند. کتبه کلب آستانه علی: عبّاس» انتهی. روضات الجنّات، تهران، ۱۳۹۰، ص ۸۵ ـ م.

۳ـ ص ۱۷۰ به بعد؛ ص ۱۷۴.

۴ـ ص ۱۷۳.

۵ـ ص ۱۷۰.

طور یکسان خراج دریافت کنند یا نه اظهار تردید می‌کند.[۱] رسالهٔ کرکی در باب خراج در حقیقت اکنون تا حدّ زیادی مورد استفاده قرار می‌گیرد، هر چند که به نظر وی نمی‌توان به فتواهای مجتهد از دنیا رفته استناد کرد.[۲]

دیری نپایید که یکی از علمای امامیه به نام ماجد بن فلاح شُبّانی (یا شیبانی)[۳] اوّلین رساله اردبیلی را، کلمه به کلمه، رد کرد. در بارهٔ او بیش از این چیزی نمی‌دانیم. احتمالاً در نجف هم زیسته است زیرا در ابتدای ردّیه‌اش می‌گوید که دوستان اردبیلی نزد او آمدند تا نظراتش را در این خصوص جویا شوند.[۴] او با رد همهٔ تلاشهای مقدس اردبیلی در زمینهٔ ایجاد تردید نسبت به خراج از مشروعیت مطلق آن دفاع می‌کند. حتی در برخی مسائل در دفاع از سنّت جاری بر کرکی پیشی می‌گیرد. ادعای تملک فردی بر زمین «عنوة» دلیل بر معافیت وی از پرداخت خراج نمی‌شود. زیرا مالکیت زمین «عنوة» بنابر عبارتی از علاّمه حلّی تابع آثار تصرف آن است (یُملک تبعاً لاثار التصرّف) و تأثیری در وضع آن ندارد.[۵] بحث دیگری از علاّمه حلّی حکایت از آن دارد که قبول خراج از هر جابری برای هر مسلمانی جایز است.[۶] انگیزه اصلی شبّانی را نقل قولش از شهید ثانی زین الدین عاملی دایر بر اینکه هر جامعه شیعه به سبب اصرار در اجتناب از پرداخت خراج و نامشروع دانستن آن ضربهٔ شدیدی وارد خواهد آمد صریحاً بیان می‌کند.[۷] بدیهی است که از این نظر اهمیتی ندارد که حاکم شیعه یا سنی، عادل و یا ظالم باشد.

۱ـ ص ۱۷۵ به بعد. ۲ـ ص ۱۷۱.

۳ـ شیبانی دیگری در یکی از نسخ خطی این رساله دیده شد که در حاشیه ص ۱۷۶ از او یاد شده است. نام او، ظاهراً در تنها نسخه‌ای که از رساله‌اش تحت عنوان اثبات الحرمة نسباً و رضاعاً به دست آمده نیز شیبانی خوانده شده است (رک: محمد تقی دانش پژوه، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، تهران ۱۹۶۱/۱۳۳۹، ص ۷۴۰ به بعد). ۴ـ ص ۱۷۶.

۵ـ ص ۱۷۹. ۶ـ ص ۱۸۷.

۷ـ ص ۱۸۱.

۱۰

نگاه شیعه به زن در آیینهٔ فقه

فقه مذهب شیعه به طور کلی اندکی با فقه مذهب تسنّن تفاوت دارد. سلسله موضوعات آن و پاسخهایش به مسائل خاص در بسیاری از موارد با پاسخهای یک یا چند مکتب فقهی سنّی موافقت دارد. حتی در مواردی که چهار مکتب فقهی اهل سنّت که فقه تسنّن نهایتاً منحصر به آنهاست بالاجماع با فقه شیعه مخالفت داشتند، عقیده بر آن است که گاه برخی از علمای نخستین اهل سنّت از آن جانبداری کرده‌اند. یقیناً مسائل اندکی خصوصاً در زمنیه عبادات وجود دارد که از مشخصّات ممتاز فقه شیعه در برابر فقه سنّی به شمار می‌آید. مشخص‌ترین مسأله مورد اختلاف بین مسلمانان، اختلاف در اذان بود. اذان شیعه مشتمل است بر حی علی خیر العمل. روایت شده است که امام محمد باقر علیه‌السلام پنجمین امام شیعیان، خلیفه عمر را متهم کرد که او این عبارت را به این بهانه از اذان حذف کرد که مبادا مردم را از پیوستن به جهاد باز دارد.[1] مسأله دیگر مورد اختلاف بین شیعه و سنی مسح علی الخُفین بود؛ یعنی مسح کشیدن روی کفش به جای مسح روی پا در وضو. فقه شیعه مطلقاً مسح روی کفش را در وضو نهی می‌کرد. سنّیان صدر اسلام صریحاً از این نظر حمایت نمی‌کردند، اما هنگامی که به موضوع خاص مورد اختلاف تبدیل شد، قبول مشروعیّت آن حتی در اعتقاد نامه‌های سنّی از شرایط ایمان محسوس می‌شد، به گونه‌ای که انکار آن به منزله کفر بود.[2] این دو مثال بخوبی نشان

۱ـ النعمان، دعائم الاسلام، تصحیح A.A.A fyzee (دو جلد، قاهره ۱۳۷۹ ـ ۱۳۷۰/۱۹۶۰ـ۱۹۵۱) (بعد از این دعائم خوانده خواهد شد)، ج۱ ص ۱۷۲ به بعد؛

R.Strothmann *Kultus der Zaiditen* (Strassbutrg. 1912),PP.50 f.

2. See Strothmann,*Kultus der Zaiditen p*P. 21_26. A.J. Wensink, *The Muslim Creed* (Cambridge. 1932). pp.129;158_160, 192, 219.

شیعه نیز مسح علی الخفین را صریحاً مردود می‌دانست. از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده که آن را یکی از سه مسأله‌ای دانسته است که هرگز در آن تقیّه نمی‌کند. ر.ک: دعائم ج۱ ص ۱۳۳؛ کلینی، الکافی تصحیح علی اکبر غفاری (۸ جلدی، تهران، ۱۳۸۱/۱۹۶۱) (بعد از این الکافی خوانده خواهد شد.) ج۳ ص ۳۲.

می‌دهد که بیشتر اختلافات میان شیعه و سنّی نسبت به مسائل اصلی، جزئی و کم اهمیت است. این اختلافات می‌توانست در سطح مسائل اعتقادی مطرح شود، زیرا بین جامعه شیعه و سنّی خصومتهای اجتماعی ریشه‌داری وجود داشت. بدیهی است که این اختلافات قضاوت ما را مبنی بر اینکه فقه رسمی شیعه به طور کلی در اصل با فقه سنّی، به اندازه اختلافات بین مکاتب فقهی خود اهل سنّت، اختلافات ندارد، از اعتبار ساقط نمی‌کند.

توافق گسترده فقه شیعه و سنّی، با توجه به اختلافات عقیدتی اساسی در زمینه اصول فقه، شگفت انگیز می‌نماید. شیعه از چهار منبع مورد قبول اهل سنّت فقط منبع نخست، یعنی قرآن را می‌پذیرد که نصوص فقهی در آن از نظر موضوع کاملاً محدود است. در خصوص منبع دوّم (سنّت) شیعه مجموعه‌های احادیث فقهی سنّی را مردود دانسته به احادیث خود تکیه می‌کند که عمدتاً مشتمل بر اقوال امامان است نه مشتمل بر احادیثی که به پیامبرﷺ منتهی می‌شود. سوّمین منبع فقه سنّی اصل (اجماع) است که به طور کلی هر دو فرقه آن را محدود و منحصر به امّت خود می‌کنند. قیاس، منبع چهارم، را دست کم شیعیان اسماعیلی و اثنی عشری مطلقاً مردود دانسته‌اند.[1] حال این سؤال مطرح می‌شود که با وجود این اختلاف نظرها در اصول فقه علّت تشابه قابل ملاحظه فقه رسمی شیعه با سنّی چه بوده است. یوزف شاخت (Joseph Schacht) که ما تحقیقات ریشه‌ای و اساسی در مبادی فقه اسلامی را مدیون او هستیم، بر آن بود که مشرب فقهی ابتدا در مکاتب نخستین سنّی بسط و گسترش یافت، سپس خوارج و شیعیان با تعییرات اندکی آن را اقتباس کردند.[2] وی چنین استدلال می‌کند که ریشه‌های

درست همانطور که علمای اهل سنّت اقامه نماز پشت سر کسی را که مسح علی الخفّین را رد کند، جایز نمی‌دانستند.(Strothmann,*Kultus* pp 25f) شیعه نیز نماز خواندن پشت سر امامی که آن را جایز می‌دانست منع کرد. دعائم ج ۱ ص ۱۳۳.

۱ـ در خصوص نظر شیعه امامیه در زمینه اصول فقه، خصوصاً ر.ک:

«R.Brunschvig Les *Usul al_Figh* Imamites a Leur Stade Aneien (Xe et Xle Siecles)», in *Le Shiisme Imamite* ed. T. fahd (Paris,1970), pP. 210_212.

اسماعیلیه آیین نظام مندی از خود پدید نیاوردند. اعتراضهای آنان بر قواعد اصول فقه سنّی که همانند اعتراضهای شیعه است، در کتاب اختلاف اصول المذاهب، تصحیح(S.T.Lokhandwalla(Simla, 1972 بیان شده است. پیروان آیین زیدی عموماً اصل قیاس را پذیرفتند. ر.ک:(Strothmann,*Kultus*, pP.16F). اصول فقه زیدیه، به گونه‌ای که امامان زیدی خزری تدوین کرده‌اند، مبتنی بر آیین معتزله بود. به هر حال، زیدیه عموماً به صحت و اعتبار اجماع عترت پیامبرﷺ (اجماع العترة) در مقابل آیین سنّی و معتزلی اصرار ورزیدند.

2. J.Schacht, The *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (2d ed, Oxford, 1953), PP.260_268.

مکاتب فقهی فرق مذهبی تقریباً همزمان با ریشه‌های مکاتب اهل سنّت نضج یافت و تشابه سیستمهای فقهی آنان بر این اساس استوار بود که همگی با حقیقت واحدی مواجه شدند که او آن را مبدأ فقه اسلامی می‌خواند. این حقیقت واحد، سنّت امویهای اوّلیه بود که اساساً شامل فقه و سنّت مرسوم متأثّر از احکام فقهی قرآن و دستورات خلفا می‌شد. نباید از خاطر دور داشت که شیعیان و خوارج پیش از ظهور مکاتب فقهی گروههای با هویّت مشخّصی شده بودند. هنگامی که فقه به صورت منسجم بررسی و مطرح شد، طبیعی بود که شیعیان و خوارج به منظور ارشاد در مسائل دینی به رهبران مذهبی خود مراجعه کنند، نه این که به پیروی از مکاتب اهل سنّت بپردازند. وانگهی، وجود منابع تاریخی، به رغم آنچه شاخت می‌پنداشت تأیید می‌کند که اوّلین دوران تنظیم مبادی فقه به زمان پیدایش مکاتب سنّی باز می‌گردد. در خصوص شیعه، ابتدا نظریه فقهی مشخّصی به یاری امام محمد باقر علیه السلام تنظیم شد و سپس فرزندش امام جعفر صادق علیه السلام، پیشوای شیعیان که بخش عمده احادیث فقهی شیعیان منسوب به اوست آن را تکمیل کرد.[1] امام محمد باقر علیه السلام که حدود سال ۷۳۵/۱۱۷ رحلت فرمود معاصر ابراهیم نخعی، فقیه کوفی و زهری، عالم مدنی بود. دوران حیات امام جعفر صادق علیه السلام که در حدود سال ۷۰۰/۸۰ چشم به جهان گشود و در سال ۷۶۵/۱۴۸ رحلت فرمود، تقریباً همزمان با دوران زندگی ابوحنیفه (۸۰/ ۶۹۹- ۷۶۷/۱۵۰) مؤسّس مکتب کوفی حنفی بود. امّا مالک بن انس (حدود ۷۶۵/۹۷-۷۹۵/۱۷۹) موسّس مکتب مدنی مالکی کمی جوانتر از ابوحنیفه بود.

با توجه به تشابه موجود بین فقه مرسوم شیعه و سنی، چند مورد اختلاف عمده میان این دو

۱- نظرات فقهی امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام را شاگردانشان در آثاری مکتوب به نام اصول جمع‌آوری کرده‌اند. ابن ندیم و تذکره نویسان امامیه مانند طوسی و نجاشی فهرستی از آنها را ذکر کرده‌اند و این آثار تا آن زمان در اختیارشان بوده است. بدین ترتیب سنّتی مکتوب در فقه امامیه وجود داشت که به این امامان باز می‌گشت. اصول، آخرین منابع مجموعه احادیث بعدی و موجود امامیه مانند کتاب کافی شیخ کلینی بود. دلایل قانع کننده‌ای وجود ندارد که، به گونه‌ای که شاخت پنداشته است(*Origins*,P.268)، ریشه آثار مکتوب شیعی پیش از پایان قرن سوّم هجری را جعلی بدانیم. دلیلی هم وجود ندارد که در خصوص تغییر نظرات فقهی امامیّه اساساً پس از دوران نخستین اصول به خود تردید راه دهیم. مع‌الوصف، شریف مرتضی که در حدود نیمه اول قرن ۱۱/۵ می‌نوشته است به جامعه امامیه که فاقد فقیهی واجد الشرایط بود توصیه می‌کند که به کتاب عبیدالله حلبی، یکی از یاران امام جعفر صادق علیه السلام تکیه کنند. رک: ویلفرد مادلونگ،منابع فقه اسماعیلی،همین کتاب ۲۵۲ مسائل فقهی به صورتی‌منظّم در حلقه‌درس‌ابوعبیده‌مسلم بن ابی کریمه که طی خلافت منصور عباسی (۱۵۸-۱۳۶/۷۷۵-۷۵۳) وفات یافت، مطرح می‌شد. نظرات او را به گونه‌ای که هفت نفر از یارانش نقل و تنظیم کرده‌اند، ابوغانم بشربن غانم خراسانی در کتابش المدونّه گرد آورده است. (رک: ابوغانم خراسانی، المدونة الکبری [بیروت، ۱۹۷۴/۱۳۹۴]).

که به نحوی به مسأله حقوق زن در ازدواج وارث مربوط می‌شود، شایان توجه است. سه مورد زیر همواره بزرگترین عامل جدایی فقه اثنی عشری یا امامیّه از فقه اهل سنّت به شمار آمده است: ۱ـ ازدواج موقّت (متعه) ۲ـ مقررات سخت متارکه اختیاری (طلاق) که سوء استفاده از این سنت را شدیداً محدود می‌کند. ۳ـ لغو موقعیت ممتازی که فقه سنی در ارث به خویشاوندان مرد می‌داد، به منظور دفاع از تساوی تقریبی حقوق خویشاوندانی که از طریق زن و مرد با یکدیگر پیوند یافته‌اند.[۱] این جدایی فقه شیعه از فقه سنی در جدا شدن جامعه شیعه و سنی از یکدیگر تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است.[۲] در این جا قصد نداریم که جزئیّات این تأثیرات را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم، بلکه این سؤال مطرح می‌شود که تفاوتهای فقهی تا چه حد دیدگاه متفاوتی از موقعیّت زن در مکتب تشیّع و تسنّن ارائه می‌دهد. با این هدف ابتدا ریشه این اختلافات را مورد کاوش قرار می‌دهیم و علّت آنها را در پیدایش فقه شیعه به اثبات می‌رسانیم، سپس نحوه بحث پیرامون آنها رادرنظامهای فقهی‌شیعه که‌بر ما شناخته شده است یعنی زیدیه و اسماعیلیه به صورتی تطبیقی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

تاریخ سنت متعه، ازدواجی که برای زمانی معیّن صورت می‌گیرد، پیوسته مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است.[۳] متعه احتمالاً یکی از سنّتهای اعراب پیش از اسلام بود و در صدر اسلام‌بااشراف پیامبر اجرا می‌شد. در حقیقت، قرآن در سوره ۴ آیه ۲۴ قرآن رسمی عثمان به این ازدواج اشاره کرده و آن را مقرّر داشته است ـ به صورتی که روایت کامل این سوره را دستخط‌های قدیم ابن مسعود، ابی بن کعب و ابن عباس تأیید می‌کند[۴]. گرچه در بعضی احادیث آمده است که پیامبرﷺ سرانجام متعه را منع کرد اما ظاهراً بعضی از صحابه حتی پس از رحلت آن حضرت این سنت را مشروع دانستند. بنابر روایت معروفی که به استناد زُهری محدّث مدنی نقل شده است عمر خلیفه ثانی آن را نوعی از فحشاء خواند و شدیداً تقبیح و نهی‌کرد. بدیهی است که این سنّت به طور کلی به ضرر زنان تمام می‌شد و با موقعیّت شرعی آنان تناسب نداشت. قبول آن در جامعه شیعه مبتنی بر اقوال منسوب به امام محمد

۱ـ رک:

N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*(Edinburgh, 1964) 109-119; Linant de Bellefonds, «Le Droit Imâmite» *in Le Shiisme Imamite p*P.122 ff.

2. See Linant de Bellefonds, «Le Droit Imâmite».

۳ـ هفنینگ (W.Hcffening) مقاله «متعه» در دایرة المعارف اسلام، چاپ اول،

Shacht,*Origins*,pp.266 f.

۴ـ تفسیر این آیه در عبارتی از امام جعفر صادقؑ الکافی، جلد ۵ ص ۴۴۹ نقل شده است.

باقر علیه‌السلام و امام جعفر صادق علیه‌السلام بود که صریحاً این نهی عمر را مردود و تغییری مستبدانه دانستند در شرع مقدس و سنّت پیامبر که حتّی در زمان ابوبکر، خلیفه اوّل، رواج داشت.[۱]

در هر حال، شایان ذکر است که متعه در فقه امامیه نوعی ازدواج کم اهمیّت به شمار می‌آمد. موقعیت زن در ازدواج متعه مانند کنیزی است که صیغه شده باشد، نه مانند همسری قانونی. بنابر این وی از جمله چهار همسری که مرد می‌تواند اختیار کند به شمار نمی‌آید. وی قاعدتاً از شوهر ارث نمی‌برد بلکه در عوض نفقه می‌گیرد. دورهٔ عدّه این زن قبل از ازدواج مجددّ مانند کنیز کم می‌شود.[۲] از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمود ازدواج موقّت با دختر باکره مکروه است، چراکه عیب و ننگ برای خانواده اوست[۳] [یکره للعیب علی اهلها]. از سوی دیگر، امام موسی کاظم علیه‌السلام فرمود: متعه برای کسی که قدرت ازدواج ندارد مطلقاً حلال و مباح است؛ بنابر این وی باید باگرفتن متعه عفّت خود را حفظ کند. پس اگر با ازدواج از متعه بی‌نیاز شود، در صورتی‌که همسرش از او دور[۴] باشد، مباح است. روایتی منقول از کلینی این نگرش تحقیر آمیز نسبت به زن را در برخورد متقابل عالم دوران اولیه شیعی، ابوجعفر صاحب بن الطّاق با ابوحنیفه بهتر نشان می‌دهد. ابوحنیفه با لحنی طعن آمیز از ابوجعفر سؤال می‌کند که چه چیزی مانع او می‌شود که به زنانش امر کند، تا متعه دیگران شوند و بدین ترتیب برای خود سودی به دست آورد؟! ابوجعفر پاسخ می‌دهد که همه حرفه‌ها مطلوب نیستند. باز ابوجعفر به نوبه خود از ابوحنیفه می‌پرسد چه چیز مانع او می‌شود که زنانش را به میخانه بفرستد تا شراب خرما بدهند و بدین ترتیب سودی به دست آورد، زیرا ابوحنیفه شراب خرما را حلال می‌دانست.[۵] بدین سان، بدیهی است که مشروع ساختن متعه در فقه شیعه براساس دیدگاه متفاوت شیعه و سنّی نسبت به زن و یا ترجیح این سنّت نبود؛ بلکه معلول تمایل شدید به اعاده سنّت تثبیت یافته پیامبر بود که عمر به تغییر مستبدانّه آن متهّم شد. متهم ساختن خلیفه ثانی، خصوصاً به منزله شخصی که شریعت الهی را به فساد و تباهی کشانده است، در حقیقت، چنانکه قبلاً در مورد اذان اشاره شد، در بسیاری از موارد به فقه امامیّه باز می‌گردد.

۱ـ کافی، ج ۵، ص ۴۴۹.
۲ـ همان مأخذ، ص ۴۵۱ به بعد، ۴۵۸.
۳ـ همان مأخذ ص ۴۶۲.
۴ـ همان مأخذ، ص ۴۵۲ به بعد.
۵ـ همان مأخذ، ص ۴۵۰، ابن اخبار نشان می‌دهد که عبارتی راکه Heffening (در مقاله متعه دایرة المعارف اسلام) از یک منبع نخست شیعه نقل می‌کند دایر بر این که مؤمن تنها هنگامی کامل است که یک بار متعه را تجربه کرده باشد، حاکی از روح فقه شیعه امامیه نیست.

در خصوص طلاق یک جانبه زن، فقه شیعه نسبت به فقه همهٔ مکاتب سنّی بسیار سخت‌گیرتر است. ظاهراً طلاق در عربستان پیش از اسلام بدون هیچ منعی انجام می‌گرفته است. قرآن طلاق را شرعاً مجاز دانست و به گونه‌ای نسبتاً مفصّل برای آن قواعدی وضع کرد. فقه اهل سنّت از ابتدا دو نوع طلاق را از هم متمایز ساخت: یکی طلاق شرعی و محمود، طلاق السّنة و دیگری طلاق غیر شرعی و مذموم طلاق البدعه. طلاق السنّه عبارت است از اظهار یکبار طلاق در هنگام طهارت زن، یعنی بین دوران قاعدگی زن و بدون آن که در دوره طُهر جماع صورت گرفته باشد[در طهر غیر مواقعه]. در طلاق بدعه مقررات طُهر رعایت نمی‌شود. و ممکن است طلاق با سه مرتبه اظهار غیر قابل فسخ شود که بدین ترتیب هم رجوع قبل از پایان عده شرعی و هم ازدواج دوباره این زوج، قبل از ازدواج مجدد زن پس از طلاق، غیر ممکن می‌شود. در فقه مکاتب اهل سنّت هر چند طلاق البدعه اخلاقاً مذموم است امّا شرعاً به اندازه طلاق السّنه قابلیّت اجرایی دارد. ظاهراً این نگرش مبهم پایه گذاران مکاتب فقه سنّی بدان سبب بود که طلاق البدعه جایز را بیش از طلاق السنه مشروط، سنّتی قانونی و مورد قبول می‌دانستند؛ زیرا به رغم ملامتهای اخلاقی شریعت در قرنهای بعد به قوّت خود باقی ماند. فقهای اهل سنت مایل بودند که سنّتی معمول را شرعاً غیر قابل اجرا اعلان کنند، حتی اگر در بعضی موارد باکلام و روح قرآن متعارض به نظر می‌رسید. از سوی دیگر فقه شیعه طلاق بدعه را مطلقاً ممنوع دانست. و هر گونه طلاق حین دوره قاعدگی، پس از زایمان، و یا در دوران طهر را بعد از آن که آمیزش صورت گرفته باشد، فاقد اعتبار دانست. فقه شیعه حضور دو شاهد مرد مسلمان عادل و اجرای دقیق صیغه طلاق را ضروری و هرگونه سه طلاقه غیر قابل فسخ را نامشروع می‌داند. نتیجه آن که طلاق در میان شیعیان نسبت به اهل سنّت بسیار کمتر است. حتی مشاهده شده است در مناطقی که پیروان مذهب شیعه و سنّی در مجاورات یکدیگر زندگی می‌کنند، میزان طلاق و بین پیروان مذهب سنت، ظاهراً به سبب تقلید از شیعیان بسیار کمتر از مناطق کاملاً سنی نشین بوده است.[1]

در هر حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا این اختلافات فقهی در مورد طلاق حاکی از اختلاف در نحوه نگرش شیعه و سنّی نسبت به زن است؟ اقوال امامان که در آثار فقهی امامیّه نقل شده است ظلمی را که بر اثر اقدام به طلاق البدعه بر زن وارد می‌شود شدیداً محکوم

1- Linant de Bellefonds,«Le Droit Imamite» p.196.

می‌کند و به طور کلی طلاق، حتی طلاق السّنه را تأیید نمی‌کند.[۱] اما فقه اهل سنّت نیز هر چند که شاید نتوان چندان صریح و بی‌پرده اظهار داشت، طلاق را به طور کلی و طلاق البدعه را به طور اخص از نظر اخلاقی محکوم می‌کند امّا هیچ اقدام عملی به منظور جلوگیری از سوء استفاده از آن به عمل نمی‌آورد. بنابراین علت آنکه امامیّه طلاق البدعه را معتبر نمی‌دانند، کمتر برخاسته از نگرشی متفاوت نسبت به زن و بیشتر به سبب تمایل شدید مؤسسان آن را به حفظ پیوند نهادهای سیاسی و همچنین حفظ بعضی از سنتهای اجتماعی امت مسلمان است.

فقه امامیه در باب ارث نیز با مکاتب اهل سنّت تفاوت دارد. به نظر نمی‌رسد که فقه امامیه در این جا بر خلاف موارد قبلی در عرف نخستین جامعه اسلامی یا در اندیشه فقهای آن زمان سوابق زیادی داشته باشد.[۲] رسوم پیش از اسلام در عربستان ارث را به خویشاوندان ذکور یا عصبه محدود می‌دانست؛ مراد از عصبه بستگان نسبی مرد متوفّی است که پیوند آنان تنها از طریق مرد صورت می‌گیرد. مردان و زنان خویشاوندی که از طریق زن با یکدیگر پیوند یافته بودند (ذوالارحام)، از ارث محروم می‌شدند. وانگهی قرآن برای ارث قوانینی تعیین نکرد که مشمول همه خویشاوندان شود بلکه دوازده سهم مشخّص (فروض) را برای برخی از بستگان نزدیک که چند تن از آنان مونّث بودند، بخصوص دختر (یا دختران)، مادر، همسر و خواهر تعیین کرد. فقه سنّی که ظاهراً ازعرف موجود پیروی می‌کرد، این دستورات قرآنی را تنها تعدیل کننده حق اصلی عصبه می‌دانست که پس از تقسیم سهام ثابتی که قرآن تعیین کرده بود از آنچه بر جا مانده بود می‌برد و اگر وارثی که قرآن مستحق دانسته وجود نمی‌داشت، تمام ارث به او می‌رسید. خویشاوندان مؤنث و ذوالارحام به طور کلی از ارث محروم می‌شدند، مگر آن که هیچ عصبه، حتی با دورترین نسبت، وجود نمی‌داشت. بنابر عقیده بعضی از مکاتب اهل سنّت، حتّی در این مورد، بیت المال و یا ولاء متوفّا بر این خویشاوندان مرجح بودند. از سوی دیگر، فقه امامیه مقام ممتاز عصبه راکاملاً مردود دانست. بر این نکته در قولی متواتر منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام تأکید رفته است: مال از آن نزدیکترین خویشاوند است و خاک در دهان عصبه.[۳] (المال للاقرب و العصبة فی فیه التّراب). در فقه امامیّه نزدیکترین

۱ـ الکافی، ج ٦ ص ۵۸ ـ۵۴؛ دعائم ج ۲ ص ۲۵۵.

۲ ـ اما شریف المرتضی می‌گوید که انصار یعنی، ابن عباس و جابربن عبدالله انصاری و بنابر روایتی از اعمش به استناد ابراهیم نخعی،زبیر، مقام ممتاز خویشاوندان مرد راکه مورد تأیید اهل سنت بودانکارکرد.سید مرتضی، المسایل الناصریات درکتاب الجوامع الفقهیه (تهران، ۱۸۵۱/۱۲۷٦) سؤال شماره ۱۹۳.

۳ـ الکافی، ج ۷ ص ۷۵.

خویشاوندان، صرف نظر از جنس یا پیوند یافتن از طریق زن و مرد، پس از گزاردن حق وارثانی که قرآن ذکر کرده است، ارث می‌برند. خویشاوندان ذکور، همرتبه خویشاوندان زن، بر طبق دستور قرآن، به طور کلی دو برابر زن ارث می‌برند. وقتی شخصی از امام جعفر صادق علیه‌السلام سؤال می‌کند که چرا این دستور قرآن به ضرر زنان است که ضعیفتر و ناتوانتر می‌باشند. آن حضرت در پاسخ می‌فرماید که زنان به شرکت در جهاد، تأمین مالی خانواده، و یا سهم بودن در پرداخت خون بهایی که به عهده قبیله است، مکلّف نیستند. ازامام هشتم علی‌بن موسی الرضا علیه‌السلام روایت شده است که به همین سؤالات پاسخ دادند و فرمودند که خداوند بر طبق آیه ۲۲۸ سوره دوم قرآن (بقره) می‌گوید: مردان یک درجه بر زنان برتری دارند. و زنان به لحاظ خرج و نفقه به مردان وابسته‌اند.[۱]

از سوی دیگر، روشن است که بانیان فقه امامیّه بیش از علمای سنّی مایل به ردّ روش فقهی موجود در میان امّت نخستین اسلام بودند. به هر حال، معیارهای اخلاقی مورد قبول اهل سنّت معیارهای اخلاقی فقه امامیه را تایید نمی‌کرد. این اصلاحات، با توجه به حق انحصاری اعقاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از دخترش فاطمه علیهاالسلام در رهبری دینی و سیاسی امت مسلمان، بیشتر متأثر از علائق ناب شیعی بود و در حقیقت ارتباط تنگاتنگی با مهمترین عقاید دینی امت مسلمان داشت. چنانکه معلوم است بانیان فقه امامیه واقف بودند که حق ارث باید نظر حق جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باشد. این امر با مسأله‌ای غیر متعارف در فقه امامیه در خصوص ارث آشکارتر می‌شود. بنابر قاعده‌ای مستثنی مبتنی بر اقوال ائمه علیهم‌السلام، پسر عموی اصلی (پدری) در ارث بر عموی مادری اولوّیت دارد، هر چند که بنابر قاعده کلی، عمو که خویشاوند نزدیک است باید بر پسر عمو اولوّیت یابد.[۲] منظور از طرح این مسأله غیر متعارف توافق دادن آن با این دیدگاه شیعه بود که علی علیه‌السلام پسر عموی اصلی پیامبر از عباس جد خاندان عباسی به آن حضرت نزدیکتر و از این بابت بیش از عباس سزاوار امامت است. اعتقاد شیعیان امامیه به این حق علی علیه‌السلام و فاطمه علیهاالسلام و اعقاب آنان اکنون تفسیر صریح جدیدی از ساختار خانواده را مطرح می‌سازد که برای زن مقام و جایگاهی والاتر از آنچه در جامعه اهل سنّت داشته قائل است.

در هر سه موردی که در این جا مورد بحث قرار گرفت، دلائل جدا شدن فقه امامیه از فقه

۱ـ همان مأخذ. ص ۸۴ به بعد.

۲ـ رک: ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، تصحیح محمود زندی (تهران ۱۹۵۹/۱۳۷۶) ص ۵۴۴.

اهل سنّت از جهتی از علائق صرفاً شیعی سر چشمه می‌گیرد: از میان بردن بدعتهایی که خلفا آورده بودند؛ بخصوص بدعتهای عمر خلیفه دوّم و بازگشت به سنّت پیامبر اکرمﷺ. تمسّک به معیارهای اخلاقی قرآن حتی اگر با رسوم متداول جامعه اسلامی تعارض داشته باشد. و به رسمیت شناختن حقوق دختر و اعقاب پیامبر اکرمﷺ. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که برخورد امامیه با این موارد چگونه با برخورد شاخه‌های دیگر شیعه که فقه آنان مشخّص و معلوم است، یعنی زیدیان و اسماعیلیان، قابل مقایسه است؟

شیعیان زیدی، در طول تاریخ بر خلاف شیعیان اثنی عشری و اسماعیلی، در نظرات فقهی خود به مکاتب گوناگونی تقسیم شده‌اند. زیدیان قدیم در کوفه در قرن دوم از دو فرقه تشکیل شده بودند که در باره منابع فقه با یکدیگر اتفّاق نظر نداشتند. یکی از آنها فرقه بتریّه بودند که سنّت پیامبرﷺ و اصحابش را بدان صورت نقل شده بود و عموم مسلمانان پذیرفته بودند، تأیید می‌کردند. بدین ترتیب فقه آنان با مکتب اصحاب حدیث کوفی تفاوتی نداشت و می‌توان در اینجا آن را فرقه‌ای غیر متمایز از شیعه به حساب نیاورد. فرقه دیگر معروف به جارودیه که معتقداتشان سرانجام به طور کلی در میان زیدیه رواج یافت تنها احادیث منقول و تایید شده توسط اهل بیت، یعنی توسط اعقاب پیامبر از طریق دخترش فاطمهعليها السلام و نظرات فقهی آنان را اساس فقه می‌دانستند، اما بر خلاف شیعیان اثنی عشری ولایت در امور مذهبی را به آن دسته از اعقاب پیامبر که آنها را رسماً امام می‌دانستند محدود نمی‌کردند، بلکه دست کم در مسائل کلی برای همه عزت پیامبر ولایتی یکسان قائل بودند. البته در عمل اغلب ناچار بودند از میان افکار نوادگان مختلف پیامبر که نظرات فقهی مختلفی داشتند یکی را برگزینند و بدین‌سان ضد مکتب فقهی زیدی پدید آمد.[1]

قدیمیترین اثر فقهی موجود از پیروان مذهب زیدیه کتاب مجموع الفقه منسوب به امام زید بن علی، برادر امام محمد باقرعليه السلام و موسّس فرقه زیدیه است که ابتدا ائوجنیو گریفینی[2](Eugenio Griffini)آن را تصحیح کرد. بنابر اعتقادگر یفینی نمی‌توان این کتاب را اثر حقیقی امام زید بن علی دانست؛ بلکه این کتاب در اصل به ابو خالد واسطی، یکی از جارودیهای کوفی پیرو زید باز می‌گردد که آرای فقهی و کوفی مختص به خود را به زید نسبت می‌دهد. ابراهیم بن زبریقان،شاگرد ابوخالد که در سال ۱۸۳/۷۹۹ رخت از جهان

1. See W.Madelung, *Der Imam al-Qásim ibn Ibrahim and die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin/1965) pp.44-52.

2- *Corpus Iuris di Zaid Ibn 'Ali* (milan,1919).

بربست بعدها به جمع آوری نقل قولهای ابو خالد از زید در کتاب حاضر پرداخت.[۱] این کتاب گذشته از نوع اعتباری که در میان اولین پیروان جارودیه داشت، بدان معروف است که نظرات فقهی علویان دیگر، خصوصاً نظرات امام محمد باقر علیه السلام، برادر زید، نیز در آن میان نقل شده است. در نیمه اوّل قرن سوم چهار مکتب فقهی مشخّص در بین زیدیه کوفه پیروانی به دست آوردند که گاه رقیب هم بودند و گاه با یکدیگر متّحد می‌شدند.[۲] از بین این مکاتب، اوّلین مکتب از مشرب احمد بن عیسی (ف ۸۶۱/۲۴۷)، یکی از نوادگان زید پیروی می‌کردند که نظریاتش تا حد زیادی بر اساس نقل قولهای ابوخالد از زید و نقل قولهای زیدیه از امام محمد باقر علیه السلام استوار بود. دوّمین مکتب به کوشش قاسم بن ابراهیم، یکی از علویان اهل مدینه تأسیس شد که گهگاه بر نقل اقوال مدنی دیگری از علی که شهرت کمتری داشت تکیه می‌کرد و به طور کلی مواضعش نزدیک به مشرب فقهی مدنی بود. موسّس مکتب سوّم، نام آورترین محدّث زیدی زمان خود یعنی محمد بن منصور مرادی، بود که نظریات فقهی گروه زیادی از نخستین نوادگان معاصر پیامبر از جمله احمد بن عیسی و قاسم بن ابراهیم را جمع آوری کرد و آنها را با نظریات فقهی خویش در هم آمیخت. چهارمین مکتب را حسن بن یحیی، یکی از اعقاب زید تأسیس کرد که ظاهراً بخشی از آرای فقهی‌اش بر پایه عقاید محمد بن منصور استوار بوده است.[۳] نظرات این چهار مکتب فقهی زیدی را دو قرن بعد یکی از زیدیان کوفی علوی به نام ابوعبدالله علوی (ف ۱۰۵۳/۴۴۵) در کتابش الجامع الکافی جمع آوری و عرضه کرد که به صورت نسخه خطی موجود است.

هنگامی که این مکاتب در میان زیدیان کوفه رواج داشت مکاتب دیگری در حکومتهای

1- Madelung, *Der Imam al- Qásim Ibn Ibrahim pp.* 54 f.

نظر Griffini در خصوص صحت اعتبار مجموع الفقه که قبلاً Strothmann R,G.Bergsträsser آن را مورد انتقاد قرار دادند، فؤاد سزگین در (تاریخ ادبیات عرب)

Geschichte de arabischen Schriftum (Leiden, 1967), I 552-556.

از آن حمایت کرده است. مع‌ذلک، سزگین دلایل قانع کننده‌ای ارائه نمی‌دهد که مجموع الفقه از آیینی کوفی حکایت دارد نه مدنی. زید بن علی بیشتر عمرش را در مدینه گذراند و تنها مدّت کوتاهی قبل از قیام و وفاتش به کوفه رفت. زید اگر نظر فقهی مختص به خود می‌داشت، انتظار می‌رفت که به نظر مدنی شبیه نظر برادرش امام محمد باقر علیه السلام و پسر برادرش امام جعفر صادق علیه السلام نزدیک باشد.

۲- برای پی‌گیری این موضوع ر.ک: Der *Imam al-Qásim*, pp. 50 ff

۳- آرای فقهی حسن بن یحیی کراراً در کتاب الجامع الکافی ابوعبدالله علوی مشابه با آراء محمد بن منصور مرادی ذکر شده است. ظاهراً مرادی کمی بزرگتر از حسن بن یحیی و شاید معلم او بوده باشد، زیرا عقاید حسن ابن یحیی را در هیچ جای آثارش ذکر نمی‌کند.

زیدیه که در ولایات ساحلی دریای خزر و در یمن پس از قرن سوم تأسیس شده بود، ظهور کردند. زیدیها در یمن نظرات فقهی یحیی بن الحسین الهادی الی الحق (ف ۲۹۸/۹۱۱) موسّس فرقه امامیه زیدی در این منطقه را پذیرفتند. الهادی الی الحق یکی از نوادگان قاسم بن ابراهیم بود و در نظرات شخصی‌اش به طور کلی به پیروی و ترویج آیین جدّش می‌پرداخت. مکتبش تاکنون در میان زیدیان یمنی اعتبار خود را حفظ کرده است. برخی از مردم زیدی مذهب سواحل دریای خزر نیز آیین وی را پذیرفتند. اما مکتبی که الامام الاطروش النّاصرللحّق (ف ۳۰۴/۹۱۷) امام زیدی خزری، معاصر الهادی در آن جا تأسیس کرد با آن به رقابت برخاست. این مکتب تا سال ۹۳۳/۲۷-۱۵۲۶ یعنی هنگامی که زیدیها مازندرانی رسماً مذهب شیعه اثنی عشری را پذیرفتند باقی ماند.

به رغم گوناگونی مکاتب فقهی زیدیه، طرز عمل آنان نسبت به موقعیّت شرعی زنان، بویژه در سه موردی که فقه امامیه اساساً از فقه سنّی جدا می‌شد، فوق العاده یکسان است. همهٔ مکاتب زیدی، به استثنای یکی، تغییر مواضع فقهی امامیه از تسنّن را در ازدواج، طلاق و ارث مردود دانستند و مواضعی را قبول کردند که مورد تأیید مکاتب اهل سنّت نیز قرار داشت.[۱] زیدیه که عموماً در انحراف از کل امّت مسلمانان کمتر از امامیّه تعصّب داشتند، ظاهراً مشکل می‌دیدند که به ردّ عرف رایج بپردازند، هر چند که انگیزه‌هایشان برای اینکار با مؤسّسان فقه امامیه مشترک بود. عقاید بانیان فقه زیدی در این جا آشکارا با عقاید ایشان در مسائل عبادی که در بیشتر موارد بی درنگ مواضع اعتقادی خاص شیعه امامیه را می‌پذیرند، تعارض دارد.[۲]

در میان مکاتب زیدی در مورد تایید مشرب تسنّن استثنایی جزئی واقع شد و آن در مشرب الاطروش النّاصر بود که یکی از متأخّرترین آنهاست. وی موافق اجماع زیدیه، مشروعیّت ازدواج موقّت را مردود دانست، اما از این نظر امامیّه که طلاق البدعه،به هر شکلش، غیر شرعی است حمایت کرد و نظر فقهی شیعه امامیه را که وراثت منحصر به خویشاوندان مرد را سلب می‌کرد پذیرفت.[۳] بدون تردید الناصر مستقیماً از مکتب امام محمد

۱- Gri fini,*Corpus*,pp.197,206 ff. 250 ff; ابن المرتضی، البحر الذخّار، ۵ جلد (قاهره، ۱۳۶۶-۱۹۴۷/۱۳۶۷- ۱۹۴۸) جلد سوم ص ۲۲، ۱۵۳ به بعد، جلد ۵ ص ۳۳۷ به بعد.

2. See Strothmann, *Kultus der Zaiditen.*

۳- علی بن پیر مرد دیلمی، المغنی فی رؤوس مسائل الخلاف بین الامام النّاصر للحقّ... السائر فقهاء اهل البیت و فقهاء العامه، نسخه خطی، وَاتیکان، عرب، ۱۰۳۶، ص ۶۵ a-b ، ۱۳۰ a- ۱۲۹ b، المرتضی، المسائل الناصریات، شماره‌های ۱۶۳-۱۶۱، ۱۹۶-۱۹۰.

باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) تأثیر پذیرفته بود. این تأثیر در حقیقت نه تنها در بعضی از نقاط دیگر نظام فقهی[۱] او به چشم می‌خورد بلکه در کلامش نیز مشهود است.[۲] وی احتمالاً در جامعهٔ امامی مذهب مدینه رشد و نما یافته بود. برادرش، الحسین الشّاعر، که در مصر زیست، یکی از راویان حدیث بود.[۳]

فقه اسماعیلیه سالها پس از تدوین فقه امامیه و زیدیه، در نیمه اول قرن ۴/۱۰ به همّت قاضی نعمان فاطمی تدوین شد. شیعه اسماعیلی از شیعه امامیه انشعاب یافت، و سلسله امامان ایشان پس از امام جعفر صادق(ع) از سلسله امامان مورد قبول امامیّه جدا شد. بدین ترتیب طبیعی است که قاضی نعمان، بدون تردید تحت فرمان خلفای فاطمی و امامانی که وی از آنان فرمان می‌برد، شدیداً به احادیث فقهی امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) که اسماعیلیان آنها را رسماً به امامت قبول داشتند، استناد می‌کرد، اما احادیث امامان بعدی اثنی عشری را در آثارش مورد ملاحظه قرار نمی‌داد.[۴] شگفت‌آور آن که وی احادیث دو امام مزبور را با احادیثی از منابع زیدی کامل کرد. بنابر این فقه اسماعیلی در حالی که نشاندهنده تأثیر پذیری کمتری از فقه زیدی است، اساساً از فقه شیعیان امامیه حکایت دارد. این موضوع در مورد آن سه تغییر عمدهٔ فقه امامیّه نسبت به زنان نیز مصداق دارد. فقه اسماعیلی موافق دیدگاه شیعه اثنی عشری طلاق البدعه را اکیداً غیر شرعی می‌داند. احکام ارث در آن عملاً همانند احکام ارث در شیعه امامیّه است. امّا فقه اسماعیلی ازدواج موقّت را منع می‌کند.[۵] این انحراف از عقاید امامیّه چندان هم احتمالاً ناشی از انتقاد شدید سنّیان از رسم متعه نبوده است؛ زیرا فقه اسماعیلی در موضوعات متساوی دیگر مورد تعرّض اهل سنّت هیچ گاه نگران عدم موافقت نبوده است. به احتمال زیاد حمایت تقریباً نیمه جان از این رسم فقه امامیّه که متعه را شکل پستی از ازدواج به شمار می‌آورد و مخالفت شدید شیعیان دیگر با آن، موسّسان فقه اسماعیلی را تحت تأثیر قرار داده بود. در هر صورت، قاضی نعمان نهی از متعه را رسماً برپایه

۱ـ شریف مرتضی، عالم شیعه امامیه و یکی از نوادگان مادری الناصر در کتابش المسائل الناصریات پیرامون ۲۰۷ موضوع اعتقادی ناصر در مسائل عبادی و فقهی سخن می‌گوید، وی در بسیاری موارد به اتّفاق نظرات ناصر با عقاید امامیّه اشاره می‌کند.

2. See Madelung,*Der Imam al-Qâsim, pp.*162 f.

۳ـ رک: مادلونگ، منابع فقه اسماعیلی، ص ۲۵۲ .

۴ـ ر.ک: همان.

5. *Dâàim,* II 226 ff; 256 ff. 363 ff; A.A.A.Fyzee *Compendium of fatimid Law* (Simla, 1969), pp. 21,42-46-97 ff.

احادیث زیدی استوار ساخت. وی با بی‌اعتنایی به احادیث نقل شده، از امام محمد باقر علیه‌السلام و امام جعفر صادق علیه‌السلام در جایز دانستن ازدواج موقّت، روایتی را از امام جعفر صادق علیه‌السلام به استناد عبّاد بن یعقوب الرّواجینی (ف ۲۵۰/۸۶۴) کوفی نقل کرد دایر بر این که آن حضرت ازدواج موقّت را شکلی از فحشاء و ناپسند دانسته است.[۱]

بدین سان، فقه زیدی و اسماعیلی که هر دو از نظر تاریخی بعد از فقه شیعه بسط و گسترش یافتند، هیچ یک در بحث پیرامون موقعیت زن کمترین استقلال فکری از خود نشان ندادند. آنها به همان اندازه‌ای که در این زمینه از فقه سنّی منحرف شدند مستقیماً تحیت تأثیر الگوهای فقه شیعه اثنی عشری قرار گرفتند. از همان ابتدای پیشرفت اندیشهٔ فقهی شیعه، اقدامی اساسی در جهت اصلاح برخی از رسوم قدیم جامعه اسلامی به همّت امام محمد باقر علیه‌السلام و امام جعفر صادق علیه‌السلام صورت گرفت. این اصلاح، با در نظر گرفتن همه جوانب آن، مقام زن را به گونه قابل توجّهی بالا برد و حدود آن براساس احکام صریح قرآن تعیین شد.

۱ـ مادلونگ، منابع فقه اسماعیلی،... در مورد عباد بن یعقوب به همان مأخذ رجوع شود. او ابتدا از قیام امام زیدی محمد بن قاسم صاحب طالقان در سال ۲۱۹/۸۳۴ جانبداری کرد، اما هنگامی که فهمید محمد معتزلی است رهایش کرد. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیّین به کوشش محمد صدر (قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۹) ص ۵۸۸.

۱۱

ترکیب کلام، فلسفه و عرفان در مسلک ابن ابی جمهور احسائی

مهمترین رویداد جهان اسلام در اواخر سده‌های میانه فتوحات مغول در نیمه شرقی عالم اسلام بود. زوال خلافت اسلامی در سال ۱۲۵۸ میلادی نشانهٔ آن بود که دوران وحدت سیاسی و معنوی اسلام که خلفا در طول چندین قرن، دست‌کم، امانه به کفایت، سمبل آن بودند به سر رسیده است. بخش شرقی جهان اسلام ، از نظر سیاسی، تحت حکمروایی قدرتی کافر در آمد و در غرب با ممالیک* مواجه شد که نقش مدافعان اصلی اسلام را برعهده گرفته بودند. طبیعی بود که سلاطین مملوک از معتقدات رسمی محافظه کارانه اسلامی براساس برتری شریعت، عقاید سطحی اشعری[۱]، رهبری فقها در زندگی دینی و سرکوب بدعت وارتداد و از آن جمله فلسفه، حمایت می‌کردند.

در شرق، حرکت عقلی و دینی راهی دیگر پیش گرفت. پس از سقوط بغداد، کنترل کامل موقوفات دینی بر عهده خواجه نصیر الدین طوسی، فیلسوف و منجم شیعه، سپرده شد و او از آنها برای حمایت از حکما و دانشمندان علوم طبیعی به زیان فقهای سنّی که این موقوفات عمدتاً برای منافع آنان ایجاد شده بود، استفاده کرد. بر حسب اتفاق نبود که علمای سنّی غرب عالم اسلام همانند ابن تیمیه و ابن جوزی او را به جای نصیر الدین، نصیر الالحاد، خواندند.[۲] نتیجه‌ای که این اوضاع در طول چندین سال به بار آورد پیشرفت فلسفه و عرفان نظری بود، به رغم خواست فقها و علمای حدیث گرا که معمولاً توانسته بودند از نفوذ آنان جلوگیری کنند.

---

*ـ سلاطین مملوک یا ممالیک، وارثان ایوبیان در مصر و شام بودند و به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی سلاطین مملوک بحری و دیگر سلاطین مملوک بُرجی. فرهنگ دهخدا ـ م.

۱ـ رک: ویلفرد مادلونگ، ترکها و اشاعهٔ ماتریدیه

۲ـ رک: محمد تقی مدرس رضوی، احوال و آثار استاد بشر و عقل حادی عشر محمد بن محمد بن الحسن الطوسی ملقّب بَه خواجه نصیر الدّین، تهران ۱۳۳۴ (۱۹۵۵)، ص ۴۸-۴۶.

سه شخصیت برجسته‌ای که افکارشان بر حرکت عقلی و معنوی در شرق جهان اسلام غلبه یافت عبارت بودند از: ابن سینا، سهروردی و ابن عربی. این سه حکیم پیش از فتوحات مغول می‌زیستند اما نفوذ تعالیم آنان تا دوران حکومت ایلخانی به منتهای خود نرسید. گروه حامیان و شارحان به تبیین استادانه اندیشه‌های هر یک از آنان پرداختند. ابن سینا، نسبت به دیگران، عقلی‌ترین تفکّر نزدیک به سنّت فلسفی یونان را مطرح کرد و شیخ مشّائیان مسلمان شرق شد. آثار سهروردی، معروف به شیخ الهی، بنیانگذار مکتب اشراق، را علمایی همچون شمس الدین شهر زوری و قطب الدین شیرازی (ف ۱۳۱۱/۷۱۰)، منجم و همتای نصیرالدین طوسی[۱] شرح کردند که تاکنون محفوظ باقی مانده است.[۲] اندیشه‌های شیخ اکبر، محیی الدین ابن عربی، اهل مورسیه اندلس، مفسّر کبیر عرفان نظری در میان شرقیان شارحانی یافت چون صدرالدین قونوی (ف ۱۲۶۳/۶۷۲) و عبدالرزاق کاشی (ف ۱۳۳۰/۷۳۰)

جاذبه‌ای که نظام فلسفی ابن سینا در عقلی‌ترین حلقه‌های علمی به وجود آورد بر افکار مخالفان و رقیبان سنتی فلاسفه، اصحاب کلام، تأثیر گذاشته بود. جریان دراز مدتی که نظام کهن کلام طی آن در الهیات مدرسی قدم به قدم جای به نظام فلسفه داده بود قبلاً در زمان ابن‌سینا آغاز شده بود. ابوالحسن بصری (۱۰۴۴/۴۳۶) معاصر ابن‌سینا و بنیانگذار آخرین مکتب فکری معتزله، چنانکه بعدها خبرگانی از قبیل شهرستانی و ابن قفطی اشاره کرده‌اند، قواعد فلسفی را شیوه ساخت، اما آن را از بیم در پوشش اصطلاحات کلامی مخفی می‌داشت.[۲] یک قرن بعد غزالی در میان اشاعره با آن که به طور کلی با فلسفه مخالفت می‌ورزید، به متکلّمین توصیه می‌کرد که شیوه منطق ارسطویی را اتخاذ کنند.[۳] امام فخر رازی

۱ـ در خصوص مکتب اشراق پس از سهروردی، به طور کلی ر.ک: تصحیح هانری کوربن از کتاب سهروردی *Opera Metaphysica et Mystica* ج ۱ استانبول ۱۹۴۵، مقدمه ص ۴۷ به بعد؛
H.S.Nasr, «The Spread of the Illuminationist school of Suhrawardi» in *IQ, XIV* (1970), p. 111-21.

۲ـ شهرستانی، الملل و النحل، تصحیح W.Cureton، لندن ۱۸۴۶، ص ۵۹ک idem نهایة الاقدام، تصحیح A.Gullaume، اکسفورد ۱۹۳۱، ص ۱۵۱؛ ابن قفطی، تاریخ الحکماء تصحیح J.Lippert,Leipzig، ۱۹۰۳، ۲۶۳ به بعد. درباره ابوالحسن بصری به طور کلی، بن: مقاله اینجانب در دایرة المعارف اسلام ۲، *Suppl*

۳ـ رک:
J.Van Ess,Die Erkenntnislehre des *Aduda ddîn al- îcî*, Wiesbaden 1960,P. 286 ff; idem «The Logical Structure of Islamic Theology» in *Logic in Classical Islamic Culture,* ed. G. E. Van Grunebaum, Wiesbaden, 1970 p. 47 ff.

که اصطلاحات و مفاهیم فلسفی و کلامی را بی‌پروا در هم آمیخت، با اینکه از اصول اعتقادات جزمی اشاعره دفاع می‌کرد، نماینده اصلی روشی در کلام شد که ابن خلدون آن را «طریقهٔ متأخرین» می‌خواند.[۱] خواجه نصیرالدین طوسی این روش را ادامه داد و او کسی بود که نفوذش بر تفکّر بعدی اسلامی در این زمینه نیز در شرق بیشترین اهمیّت را یافت. وی در برخی از آثار فلسفی‌اش مانند حل مشکلات الاشارات و تلخیص المحصّل به رد مناقشات رازی بر ابن سینا پرداخت. خواجه نصیر در اثر کلامی‌اش به نام تجرید الاعتقاد، هر چند پیرو دیدگاههای اساسی شیعیان معتزلی است، با این حال از منطق فلسفه و طبیعیّات حمایت می‌کند. این کتاب یکی از آثار مهم کلامی است که بیش از هر اثر دیگری در شرق اسلام مورد مطالعه قرار گرفت و شمار زیادی از علمای شیعه و سنی بر آن شرح نوشتند.[۲] این اثر همراه با شرحهای گوناگون آن هنوز هم به عنوان متنی کلامی مورد استفاده مدارس شرق قرار دارد. خصوصیات این کتاب در عمل این حقیقت را تأیید می‌کند که دیگر تحصیل جدّی علم کلام بدون تحصیل متساوی و کامل فلسفه امکان پذیر نیست.

تلاشهای ابن ابی جمهور احسائی در زمینه تلفیق پر اهمیت فلسفه، کلام، اشراق و عرفان را باید بر همین اساس ملاحظه کرد. محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی جمهور، عالم شیعه امامی و اهل احساء بحرین در نیمه دوّم قرن ۹/۱۵، درست پیش از پیدایش حکومت صفویان در ایران، در موطن خویش، در نجف و مشهد تدریس می‌کرد.[۳] بحرین ابتدا موطن جامعه نیرومندی از پیروان مذهب امامیّه و مرکز علم در نیمه اول قرن ۷/۱۳ بود؛ پس از آن تا قرن ۱۳/۱۹ گروه زیادی از علمای برجسته امامیّه را پرورش داد. بسیاری از آنها از آغاز به فلسفه و عرفان تمایل داشتند، سنّتی که احتمالاً در زمینه‌های اعتقادی قرمطی این امّت ریشه داشت، هر چند که نمی‌توانیم سرچشمه‌های آن را با سند نشان دهیم. ابن ابی جمهور از این سنّت بی

۱ـ ابن خلدون، مقدمه، تصحیح، Quatremere، پاریس ۱۸۵۸، ج ۳ ص ۴۱ ابن خلدون غزالی را بنیانگذار طریقه متأخرین و رازی را از پیروان او می‌دانست. اما غزالی در واقع در آثار کلامی‌اش، به جز در استفاده از قیاس، نهایت احتیاط را به خرج می‌داد.

۲ـ ر. ک:

Brockelmann, *GAL* I, 670 f; Suppl.I. 925-7; Mudarris Radawi, ahwâl, p. 134 ff.

۳ـ در باره او، بن: نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹/ (۱۸۸۲) ۲۵۶ـ۲۵۰؛ حرعاملی، امل الآمل، تصحیح، احمد حسینی، بغداد ۱۳۵۸ (۱۹۶۵) ج ۲، ۲۵۳، ۲۸۰ به بعد؛ البحرانی، لؤلؤة البحرین، تصحیح، محمد صادق بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶ ص ۸ ـ ۱۶۶؛ خوانساری، روضات الجنّات چاپ، اسماعیلیان، قم (1970-2) ۲ـ۱۳۹۰، ج ۷ ص ۱۳۴ـ۱۲۶؛ نیز، بن: شرح حالی که در پیوست این مقاله آمده است.

خبر نبود. وی سخنان کمال الدین میثم، فیلسوف و متکلّم بَحْرانی قرن ۱۳/۷ را غالباً با تجلیل نقل می‌کند.[۱]

ابن ابی جمهور که عالمی امامی مذهب بود تعدادی کتاب و رساله کوتاه در زمینه فقه، اصول فقه، حدیث، کلام و مجادلاتی پیرامون امامت که بیشتر آنها هنوز به صورت نسخه خطی است از خود به جاگذاشت. این آثار نشاندهنده ذهن وقّاد و مستقلّ اوست اما گرایشهایی که با مبانی اعتقادی تعارض داشته باشد در آنها به چشم نمی‌خورد.[۲] کتاب المجلی، اثر عمده او، دوبار به صورت چاپ سنگی انتشار یافته است.[۳] این کتاب ظاهراً شرحی است از کتاب دیگر او به نام النور المنجی من الظّلام که باز به نوبه خود شرحی است بر کتاب دیگرش به نام مسلک (مسالک) الافهام فی علم الکلام. این کتاب چنانکه از عنوانش بر می‌آید در اصل کتابی راجع به علم کلام به شمار می‌آید و از مطالبی سخن می‌گوید که یکی پس از دیگری به تفسیر اصول دین اضافه شد. در هر حال، ابن‌ابی جمهور ابتدا در مقدمه کتاب خوانندگان را آگاه می‌سازد که وی، در بیشتر مسائل، قواعد کلام و حکمت، یعنی فلسفه، را با هم مقایسه و جمع کرده است. وانگهی، او روشها و دیدگاههای اعتقادی معتزله و اشاعره را با یکدیگر دقیقاً مقایسه کرده و راههایی را به طالبان حقیقت نشان داده است که تضادها و کشمکشهای آنان را از میان بر می‌دارد. نهایتاً او کتابش را با اشاراتی به رموز اصل توحید بر روش حکمای اشراقی و عرفای صوفی تألیف می‌کند.[۴] بدین سان، هر چند موضوع اصلی این کتاب بحث درباره اصول دین به روش سنتی است، با این حال، شیوه نگرش آن آشکارا و رای کلام قدیم است. این نگرش، در تعریف خود از هدف کلامی‌اش کاملاً آشکار است: «استکمال نفس از

۱ـ درباره او، ر.ک: بحرانی، لؤلؤة البحرین، ص ۹-۲۵۴؛ خوانساری، روضات الجنّات ج ۷ص ۲۲-۲۱۶. معمولاً تاریخ وفاتش را سال ۱۲۸۰/۶۷۹ ذکر کرده‌اند. اما ظاهراً در سال ۱۲۸۲/۶۸۱ هنگامی که شرح میان حجم خود را بر نهج البلاغه به اتمام رساند هنوز در قید حیات بود. رک: حاجی خلیفه، کشف الظنون، تصحیح، S.Yaltakaya استانبول ۳-۱۹۴۱، مجموعه ۱۹۹۱؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، نجف (تهران) ۱۳۵۵ (۱۹۳۶) ج ۱۴ ص ۱۵۰.

۲ـ رک: فهرست آثارش در پیوست این مقاله. از نظر بعضی علما مجموعه حدیث غوالی اللئالی (شماره ۱) تا موثق است زیرا تعداد زیادی از احادیث اهل سنّت در آن دیده می‌شود (بحرینی، لؤلؤ، ص ۱۶۷). او در کتاب شرح باب حادی عشر گاهی علیه اصول کلامی علامه حلی از اصول فلسفی حمایت می‌کند، امّا شرح او به طور کلی با مسائل اصلی اعتقاد نامه علامه حلی گره خورده است. کتاب البدایة النهایة فی الحکمة الاشراقیه، (شماره ۲۳) او راکه به نظر می‌رسد شرحی بر عقاید اشراقی‌اش باشد، موجود نمی‌دانند.

۳ـ تهران ۱۳۲۴ و ۱۳۲۹. تنها چاپ ۱۳۲۹ (۱۹۱۱) را در اختیار داشتم که در اینجا از همان نقل می‌شود.

۴ـ المجلی، ص ۴.

طریق بصیرت حقیقتی تا نفس به واسطهٔ آن به کمال خود نایل شود و آن را قادر سازد که در انوار مجرده مستغرق شود، با عوالم قدسی ارتباط پیدا کند و شایستگی تقرّب به حضور ذات ربوبی را به دست آورد، چنانکه امکان حصول سعادت و خوشبختی جاوید برایش فراهم آید[۱]».

معرفتی که از طریق چهار قاعده یادکردهٔ ابن ابی جمهور باید حاصل آید، بوضوح بر پایه سلسله مراتب بنا شده است. کلام سنّتی در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و در کتابهای وی عمدتاً در زمره آن دسته از مسائل اعتقادی قرار دارد که به سبب اصول دیگر از آنها غفلت شده یا مورد بحث و مجادله قرار نگرفته است. این مسائل عبارتند از: ضرورت تحقیق عقلی در حقایق اساسی دین، امامت و برخی دقایق قرآنی در خصوص آخرت و لزوم توبه. در هر حال، ابن‌ابی جمهور نه تنها در منطق و حکمت طبیعی، بلکه به طور کلی، از نظرات فلاسفه حمایت می‌کند. وی بیشتر آراء ابن سینا و مکتبش را که به اتهام ایجاد کفر در کلام قدیم تقبیح شده بود صریحاً یا به طور ضمنی می‌پذیرد، مانند انکار خلقت زمانی عالم،[۲] ارتباط علّی خداوند نسبت به جهان، اصل الواحد لایصدرعنه الاّ الواحد[۳] (عقلی‌کلی) و تصدیق به وجود نفوس و عقول مجرده که افلاک و ستارگان را به حرکت وا می‌دارند و سرنوشت عالم تحت قمر را تعیین می‌کنند.[۴] اگر کلام و فلسفه، هر دو، بر آن‌اند که براساس براهین عقلی غیر قابل انکار، تصوّر از خداوند و جهان به دست دهند، ابن ابی جمهور دعوی فلسفه را مستحکم‌تر می‌داند.

گذشته از معرفتی که باید براساس تأمّل عقلی استوار باشد، حقایق دیگری نیز وجود داشت که فقط باید به واسطه اشراق یا کشف حاصل آید. ابن‌ابی جمهور یقین حاصل از اشراق و کشف را تأیید می‌کند و هرگاه که آرای مکتب اشراق یا آرای عرفا با آیین پیروان مکتب مشای اسلامی در تضاد باشد، آرای مکتب اشراق یا عرفا را ترجیح می‌دهد. وی از تعالیم

۱ـ المجلی ص ۴۴.

۲ـ المجلی، ص ۸۵ به بعد. ابن‌ابی جمهور عبارت طویلی را در تأیید اینکه اصل قِدَم عالم با رسالت پیامبران تعارض ندارد از «یکی از فلاسفه اسلامی متأخر» نقل می‌کند. یادداشتی در حاشیه کتاب، او را سهروردی معرفی می‌کند. عبارت مذکور را در آثار سهروردی نیافتیم.

۳ـ المجلی، ص ۱۰۶ به بعد. ابن‌ابی جمهور می‌گوید که قاعده «الواحد لایصد رعنه الاالواحد» را به قاعده فلاسفه ترجیح می‌دهد تا با مفاهیم متکلمین وفق دهد. وی یاد آور می‌شود که یکی از مدافعان جاهل علم کلام او را به تمسّک به قواعد فلاسفه متّهم کرده و در میان طلاّب به او افترا زده است. اما ابن‌ابی جمهور در واقع از نظرات فلاسفه دفاع می‌کند و می‌گوید به نظر او صحت آن بدیهی است.

۴ـ المجلی، ص ۱۰۴ به بعد.

اشراقی، حقیقت عالم مثال یعنی، عالم صور غیر مادی واقع در بین عالم ماده و عالم روحانی نفوس و عقول مجرد[۱] و نیز ماهیت حضوری، اشراقی علم الهی، نه ماهیّت حصولی آن را، از طریق صور مرتسمه که ابن سینا قائل است، می‌پذیرد.[۲] ابن‌ابی جمهور آن عقیده‌ای را به اکثر اشراقیون و فلاسفه نسبت می‌دهد که به طور کلی در اسلام صرفاً از عقاید غلات شیعه بوده است: تناسخ ارواح[۳]. او معتقد است که روح انسان هنگام مرگ از بین نمی‌رود. روح مطابق صوری که از طریق اعمال نیک و بد خود کسب کرده است یا با صورت برزخی وارد عالم مثال شده و از لذّات آن بهره‌مند می‌شود و یا به زمین در بدن حیوانات پست باز می‌گردد تا کیفر بیند.[۴] وی این حالت را همان قیامت صغری می‌داند که در حدیثی از پیامبر اکرمﷺ بدان اشاره شده است و تا قیامت کبری که ابن‌ابی جمهور مطابق عقیدهٔ سنّتی آن را به معاد جسمانی وصف می‌کند، ادامه خواهد یافت.[۵]

اندیشه‌های عرفانی در این عقیده ابن‌ابی جمهور مشهود است که می‌گوید کل جهان هستی تا مرتبه جهان ماده فقط مظاهر متوالی اسماء، صفات و افعال الهی[۶] هستند و همه موجودات قبل از تعیّن فردی و وجود خارجی در ذات و علم حق به صورت «اعیان ثابته» حضور دارند.[۷] در هر حال، این اعیان از آنجاکه از وجود مطلق متمایزند عدم محضند. این، همان دیدگاهی است که عرفا عقیده خود را، مبنی برآنکه اصل همه مخلوقات عدم است و هستی مطلق به خداوند تعلق دارد و بس،برآن اساس استوار می‌سازند و ابن‌ابی جمهور خواننده را به قبول آن بر می‌انگیزد.[۸]

تلاش ابن‌ابی جمهور به موافق ساختن نظریات معتزله با اشاعره، بویژه در باب مربوط به

۱ـ المجلی، ص ۲۰۵ به بعد.
۲ـ المجلی، ص ۵۰ به بعد؛ ص ۱۳۲ به بعد.
۳ـ المجلی، ص ۵۰۰.
۴ـ المجلی، ص ۵۰۰ به بعد. این نظر، که تنها انتقال روح از بدن انسان به اجسام حیوانی را تأیید می‌کند نه بر عکس و نه از بدن انسانی به بدن انسانی دیگر، شباهت نزدیکی دارد به آنچه سهروردی در حکمة الاشراق به نظر «حکمای شرق» توصیف کرده است. (حکمة الاشراق، تصحیح، هانری کوربن، تهران، پارس ۱۹۵۲. ۲۱۶ به بعد). سهروردی در بعضی آثارش تناسخ را بکلی رد کرده است. اما در اثر برجسته‌اش حکمة الاشراق آراء حکمای شرق و دیگر حکما راکه به تناسخ ارواح معتقدند مطرح می‌کند و از حکم درباره مسأله واقعیت داشتن آن صرف نظر می‌کند. او بر این باور است که بحث در دفاع یا ردّ آن متساویاً ضعیف است ص (۲۳۰). این امر ظاهراً راه برای مکتب بعدی اشراق در اتّخاذ موضعی مثبت‌تر پیرامون تناسخ می‌گشاید.
۵ـ المجلی، ص ۵۰۵ ـ ۵۰۷.
۶ـ المجلی، ص ۹ به بعد.
۷ـ المجلی، ص ۱۰۰ به بعد.
۸ـ المجلی، ص ۱۳۰.

افعال خداوند[۱] که از نظر موضوعی با بخش عدل در آثار کلامی معتزله منطبق است، به ثمر می‌نشیند. وی عقیده معتزله را در خصوص اختیار انسان می‌پذیرد امّا با این حال، بر خلاف نظر معتزله و موافق با عقیده پیروان مکتب اشعری بر این باور است که در عالم هستی همه چیز، از جمله افعال زشت انسان، بر طبق اراده الهی یا عنایت الهی تحقّق می‌پذیرد. او واژه «عنایت» را که از اصطلاحات فلاسفه اقتباس شده است گهگاه به جای «اراده» به کار می‌برد.[۲] ابن‌ابی جمهور می‌گوید عقیده صحیح در باره افعال انسان این حدیث امام جعفر صادق علیه‌السلام است که می‌فرماید: لا جبر و لا تفویض بل امرٌ بین الامرین.[۳] وی تأکید می‌کند که هر چند انسان به اختیار خود عمل می‌کند، با این حال مستقلاً عمل نمی‌کند، زیرا افعال او به ابزار و مقتضیاتی نیاز دارد که به اراده خود او نیست. علاوه بر این داعیه بر اختیار حاکم است و مشیّت از طریق داعیه به مقصود می‌رسد.[۴] این نظریه مربوط به داعیه موافق مشرب ابوالحسن بصری و مکتب اوست که به نوبه خود تحت تأثیر افکار فلاسفه قرار داشت.[۵] با این حال، ابن‌ابی‌جمهور به رد نظر فلاسفه در این موضوع ادامه می‌دهد.[۶] و بر این حقیقت کاملاً واقف است که دیدگاه فلسفی نسبت به جهان بدان نحو که از طریق سلسله محکم و فراگیر علی و معلولی با خداوند پیوسته است، باید که در نهایت به جبر مطلق منجر شود. تفسیر خود او از گفته امام علیه‌السلام که آن را عقیده شخصی خویش می‌داند، راه حل منطقی این منازعه را ارائه نمی‌دهد، بلکه از سویی به شهود عرفانی و از دیگر سوی به اعتبار بی‌قید و شرط شریعت تکیه می‌کند. انسان در بالاترین مرتبه تجربه عرفانی یقین می‌یابد که خداوند واحد است و قدرتی علاوه بر او نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما هنگامی که انسان به مرتبه عملی شریعت و تکالیف دینی باز می‌گردد نیز باید به همان اندازه یقین پیدا کند که اعمالش در حقیقت اعمال خود اویند، زیرا انکار این حقیقت به هر نوع که باشد اساس شرع و رسالت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را فرو خواهد ریخت. هر دو عقیده در مقام خود از حقیقتی یکسان بر خوردارند.[۷]

ابن‌ابی جمهور، ظاهراً با مکتبها و جریانهای مذهبی شرق اسلام، از زمان حمله مغول به بعد، کاملاً آشنا بوده است. با توجه به سخنان متعدّدی که از نوشته‌های نمایندگان اصلی این

۱ـ المجلی، ص ۲۰۲ به بعد.
۲ـ المجلی، ص ۲۱۶ به بعد.
۳ـ المجلی، ص ۲۱۱.
۴ـ المجلی، ص ۲۱۰.
۵ـ رک: الایجی ، المواقف، به کوشش T.Socrensen,Leipzig ۱۸۴۸ ص ۱۰۶-۱۱ .
۶ـ المجلی، ص ۲۱۲.
۷ـ المجلی، ص ۲۱۲ به بعد.

جریانهای[۱] مذهبی نقل می‌کند و با توجه به تفسیر خود او از افکار آنها و وفق دادن بین این افکار، کتاب او را نمی‌توان آینه‌ای دانست که گرایشها و عقاید دینی سه قرن پیش از وی را نشان می‌دهد. از این نظر، بدون تردید ابن‌ابی جمهور نماینده برجسته مکان و زمان خویش است. با این حال، تلاشهای مجدانهٔ او برای درهم آمیختن اندیشه‌های این مکاتب و ترکیب نتایج تحقیقات هر یک از آنها، در زمینه یافتن حقیقت، به صورت تلفیقی جامع و ثابت، ظاهراً در عصر او بی سابقه است. کتاب او از این نظر به آثار فلاسفه مکتب اصفهان دوران صفوی[۲] که در واقع کوشیدند ترکیب واحدی از سنّتهای همان مکتب به عمل آورند، تقدّم دارد، گرچه تلاشهای فردی آنان و یقیناً آثار شخصیتی چون ملاصدرا، شاید کوششهای گران سنگ‌تری باشد. تاکنون هیچ نشانه‌ای دال بر اطلاع ایشان از آثار اسلاف خود که پژوهشی افزون بر این مختصر را می‌طلبد، به دست نیامده است.

«پیوست»

چون هنوز هم جای تحقیقی علمی در باره زندگی ابن‌ابی جمهور خالی است ما در اینجا مطالبی چند از شرح زندگی او که عمدتاً از آثار و اجازه‌های خودش برگزیده شده است ارائه می‌دهیم و فهرستی از کتابهایش را که دیگران بر شمرده‌اند، بر آن می‌افزاییم.

محمد بن زید الدین ابی الحسن علی بن حسام الدین ابراهیم بن حسن بن ابی جمهور احسائی الهجاری در حدود سال ۸۳۷/۴- ۱۴۳۳ در احساء به دنیا آمد.[۳] او نزد پدر خود به

۱- از مؤلفان و منابع زیر اقوال صریح نقل شده است: ابن عربی: فتوحات مکیّه، فصوص الحکم صاحب اخوان الصفا؛ ابن سینا: رسالة فی العشق ، شفاء؛ سهروردی: تلویحات، المقاومات ، حکمة الاشراق: علامه حلّی: کشف الفوائد فی شرح تجرید العقاید؛ محقق حلی؛ ابوالبرکات بغدادی؛ ابواسماعیل هروی: منازل السائرین؛ اثیرالدین ابهری، خواجه نصیرالدین طوسی: شرح اشارات، الاخلاق النّاصریّه؛ میثم بحرانی: شرح نهج البلاغة، البحرالخضم؛ شیخ مفید: الارشاد؛ غزالی: مشکوة الانوار؛ نجم الدین دایه رازی: مرصاد العباد؛ جنید؛ حیدر آملی ، عفیف الدّین تیلیمانی: شرح منازل السّائرین، رک: (*GAL* I2 558,SI 458)؛ کمال الدین عبدالرزاق کاشی: تاویل الف، لام، میم (از تأویل القران او) سعید الدّین حمویه، جعفر بن محمد مشهدی: الاعتبار فی ابطال الاختیار؛ صاحب کتاب المناقب فی فضل الابیطالب؛ ابوالفضائل طبرسی: الاحتجاج؛ ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه؛ سعید بن هبة الله الراوندی؛ خوارزمی: المناقب؛ جابربن حیان: کتاب العالم و العلوی و السفلی؛ صدرالدین قونوی: مفتاح الغیب؛ قطب الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراق.

۲- رک: H.Corbin, ed. of la-Suhrawardi, *Opera*, I. prolegomenes, p.49.

۳- ابن ابی جمهور در مناظره با این عالم هراتی که در سال ۸۷۸/۱۴۷۴ صورت گرفت، می‌گویدکه حدود چهل ساله بوده است. رک: محمد تقی دانش پژوه، فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به

کسب علم پرداخت و سپس آنچه را از او آموخته بود نقل کرد.[۱] در نجف به تحصیلاتش ادامه داد و از جمله استادانش در این دیار حسن بن عبدالکریم فتّال بود. در راه تشرّف به زیارت بیت‌اللّه الحرام در سال ۳/۸۷۷- ۱۴۷۲ به سوریه رفت و مدّت یک ماه از محضر علی بن هلال جزائری در کرک نوح استماع حدیث کرد. پس از اتمام زیارت مکه مدت کوتاهی به وطن خویش سفر کرد. آنگاه برای زیارت مقابر مطهرهٔ کاظمین روانه بغداد شد و سپس به قصد زیارت حرم مقدس علی بن موسی الرّضاعلیه‌السلام به مشهد سفر کرد و در این اثناء کتاب زاد المسافرین خود را تألیف کرد. در مشهد در منزل سید محسن بن محمد رضوی قمی اقامت گزید و شرح بر زاد المسافرین خود را، موسوم به کشف البراهین، که در هفدم ذوالحجّه ۴/۸۷۸ می ۱۴۷۴ به اتمام رسید به او تقدیم کرد.[۲] مناظره‌اش با یکی از علمای اهل سنّت هرات که بعداً در رساله‌ای به شرح آن می‌پردازد در همین سال رخ داد (شماره ۱۰، فهرست آثار). مدت اقامتش در مشهد در این سفر معلوم نیست. احتمالاً در جریان دوّمین سفرش به مشهد بود که کتاب کاشفة الحال عن احوال الاستدلال (شماره ۱۲ فهرست آثار) و اعتقاد نامه مختصر خویش را (شماره ۱۳) به ترتیب در ذوالقعده ۵/۸۸۸ دسامبر ۱۴۸۳ و ۲۵ محرّم ۲۳/۸۸۹ فوریه ۱۴۸۴ به اتمام رساند.[۳] در ماه شعبان ۲۴/۸۹۳ ژوئیه ۱۴۸۸ در شهر احساء، روستای تیمیه رفت و وصیّت نامه خویش را که متن آن بعدها در کتاب المجلی انتشار یافت به پایان آورد.[۴] در سال ۱۴۸۹/۸۹۴ از مکه به عراق بازگشت و برای سوّمین بار موفق به زیارت حرم ائمه اطهارعلیهم‌السلام شد. مدّتی در نجف ماند و به تدریس پرداخت و دومین حاشیه را بر کتاب مسالک الافکارخود نوشت[۵]. در سال ۹/۸۹۵- ۱۴۸۹ در شهر نجف تحریر کتاب المجلی و المسالک الجامعیّه خود را تمام کرد.[۶] (شماره ۱۸) سپس برای سوّمین بار به مشهد بازگشت و طی آن نسخه منقّحی از کتاب المجلی را در ۱۶ صفحه ۲۹/۸۹۶ دسامبر ۱۴۹۰، به پایان رساند[۷] و دو اجازه نامه نوشت در ۲۴ ربیع الثانی و ۴۰ جمادی ۶/۸۹۴ مارس و ۱۴ آوریل ۱۴۹۱ و اجازه نامه دیگری را در ۱۵ ذوالعقده ۸/۸۹۷ سپتامبر ۱۴۹۲

کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۱/۳، تهران ۱۳۳۲/ (۱۹۵۴)، ص ۶۲۶.

۱- المجلی، ص ۵۲۵.

۲- O.Loth، فهرستی از نسخه‌های خطی کتابخانه دفتر هند، لندن ۱۸۷۷ ص ۱۲۷.

۳- Loth، فهرست ص ۱۲۷. ۴- المجلی، ص ۵۷۴.

۵- المجلی، ص ۳.

۶- المُجلی، ص ۵۴۸: ابنَ جمهور مسوده آن را در آخر جمادی الثانی، /۸۹۵، آوریل ۱۴۹۰ به پایان رساند. ۷- المجلی، ص ۵۸۵.

تحریر کرد.[۱] در سال ۱۵ جمادی ۴/۸۹۴ مارس ۱۴۹۳ در روستای قیقان نزدیک استرآباد[۲] اجازه‌ای اعطا کرد و در سال ٦ ذوالحجه ۱۸/۸۹۸ سپتامبر ۱۴۹۳ برای غوالی اللئالی خود به جلال الدین بهرام استرآبادی در استرآباد اجازه داد[۳]. در ناحیه استرآباد نیز در سال ۴/۸۹۹-۱۴۹۳ کتاب درر اللئالی خود را برای امیر عماد الدین تکمیل کرد. نسخه منقّح این کتاب در سال ٦/۹۰۱- ۱۴۹۵ به انجام رسید. در ۲۵ ذوالعقده ۴/۹۰۴ ژوئیه ۱۴۹۹ کتاب شرح الباب الحادی عشر خود را در مدینه به اتمام رساند[۴] (شماره ۹). پس از آن، دیگر از زندگی‌او اطلاعی نداریم.

فهرست آثار

۱ـ کتاب غوالی اللئالی، مجموعه حدیث.

۲ـ کتاب درر اللئالی العمادیة، احتمالاً همان کتاب الاحادیث الفقهیّه علی مذهب الامامیّه است.

۳ـ کتاب زاد المسافرین فی اصول الدین.

۴ـ کتاب کشف البراهین فی شرح زاد المسافرین، شرح کتاب شماره ۳.

۵ ـ معین الفِکَر فی شرح الباب الحادی عشر، شرح بر اعتقاد نامه الباب الحادی عشراز ابن مطهّر حلی.

٦ ـ کتاب معین المعین فی اصول الدین. گفته‌اند که این کتاب شرح کتاب شماره ۵ است، اما این گفته قابل اعتماد نیست زیرا ابن‌ابی جمهور چنین اشاره‌ای به آن نمی‌کند. امّا اگر شرح کتاب شماره ۵ باشد احتمالاً همان کتاب شماره ۷ خواهد بود.

۷ـ شرح معین الفکر فی شرح الباب الحادی عشر.

۸ ـ مفتاح الفِکَر لفتح الباب الحادی عشر. این شرح بر کتاب عقاید علامه حلی را ابن‌ابی جمهور در اجازه‌ای که در سال ۱۴۹۱/۸۹٦ نوشته ذکر کرده است.

۹ ـ شرح باب حادی عشر. به گفتهٔ ابن‌ابی جمهور در اواخر متن، این شرح بر اعتقاد نامه علاّمه حلّی در تاریخ ۲۵ ذوالعقده ۴/۹۰۴ ژوئیه ۱۴۹۹ در مدینه تکمیل شد. محمد تقی دانش پژوه می‌گوید این کتاب معین الفکر است[۵] (شماره ۵) اما روشن نیست که آیا این تعبیر

۱ـ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱ ص ۲۴۱ به بعد؛ XX ۳۷۹.

۲ـ الذریعة، ج ۱ ص ۲۴۲.

۳ـ دانش پژوه ، فهرست، ج ۳ بخش ۳ ص ۱۴۲٦.

۴ـ دانش پژوه، فهرست، ج ۳ بخش ۱ ص ۵۸۷.

۵ـ دانش پژوه، فهرست، ج ۳ بخش ۱ ص ۵۸۷.

براساس بیانی روشن در این اثر می‌باشد یاخیر؟ اگر ابن‌ابی جمهور آن را در این کتاب چنین نامیده باشد باید که این اثر احتمالاً روایتی متأخر از اثری متقدم باشد. زیرا بنابر نوشته‌هایی که در حاشیه یکی از نسخه‌های خطی کشف البراهین (شماره ۴) آمده است معین الفکر و معین المعین قبل از زاد المسافرین یعنی قبل از سال ۱۴۷۳/۸۷۸ نوشته شده‌اند.[۱] کتاب موجود شرح الباب الحادی عشر اشاره‌ای به معین المعین دارد.

۱۰ـ مناظرة الهروی یا المباحثه بین المحق و المبطل، درباره منازعات ابن‌ابی جمهور با عالم سنی اهل هرات پیرامون امامت. به گفته حر عاملی، ابن ابی جمهور آثار دیگری را نیز در باره منازعات خود با مخالفان دین نوشته است.[۲]

۱۱ـ تهافه القاصدین فی معرفة المحدثین.

۱۲ـ کاشفة الحال عن احوال الاستدلال، احتمالاً همان کتاب رسالة فی العمل باخبار اصحابنا یا رسالة فی لزوم العمل باخبار الاصحاب فی هذه الزّمان. است.

۱۳ـ العقاید[۳] یا رسالة تشتمل علی اقل ما یجیب علی المکلّفین من العلم باصول الدین.[۴]

۱۴ـ الاقطاب الفقهیّه و الوظائف الدینیّه علی مذهب الامامیة که بعد از غوالی اللئالی نوشته شده است. (شماره ۱) که در ابتدای متن به آن اشاره شده است.

۱۵ـ اسرار الحقّ.

۱۶ـ الفصول الموسویه فی العبادة الشرّعیه در اجازه سال ۱۴۹۱/۸۹۶ ذکر شده است.

۱۷ـ التحفة الحسینیة فی شرح الرسالة الالفیة. شرحی بر الرسالة الالفیة شهید اوّل محمد بن محمد بن مکی عاملی پیرامون فقه.

۱۸ـ المسالک الجامعیّة فی شرح الرّسالة الالفیه. شرح دیگر بر رساله شهید اوّل.

۱۹ـ قبس الاقتداء یا (الاهتداء) فی شرائط الافتاء و الاستفتاء. بر طبق دستخط موجود ازمؤلّف این کتاب در سال ۱۴۸۳/۸۸۸ پایان یافته است.

۲۰ـ مسالک الافهام فی علم الکلام.

۲۱ـ النّور المنجی من الظلام. حاشیه‌ای بر کتاب شماره ۲۰.

۲۲ـ المُجلی مِراة المنجی. شرح است بر کتاب شماره ۲۱ همراه باکتاب شماره‌های ۲۰ و ۲۱ در یک مجموعه. بر طبق نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۱۷۲۳، این اثر

۱ـ Loth، فهرست ص ۱۲۷.

۲ـ حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۲۵۳.

۳ـ Loth، فهرست، ص ۱۲۷.

۴ـ در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نیز این عنوان همین طور ضبط شده است، ۱۸۱۵.

جمع الجمع و جامع الجامع فی الکلمین و الحکمیتن و التصوّف نیز نامیده شده است. بدین ترتیب، احتمالاً آقا بزرگ تهرانی که کتاب جمع الجمع را، بر مبنای مرجعی از نورالله شوشتری، اثری جدا می‌داند، به خطا رفته است.

۲۳ـ بدایة النهایة فی الحِکَم الاشراقیه. در اجازه سال ۱۴۹۱/۸۹۶ ذکر شده است.

۲۴ـ الرّسالة البر مکیّه فی الصّلاة الیومیّه. شرحی بر کتاب شماره ۲۴.

۲۵ـ الانوار المشهدیّه فی شرح الرسائل البرمکیة، شرحی برکتاب شماره ۲۴.

۲۶ـ کتاب فی المقتل. خوانساری می‌گوید این کتاب منسوب به ابن‌ابی جمهور است (قدیُنْسب الیه).

۲۷ـ الرسالة الجوینیّه فی اصول الفقه.

۲۸ـ المعالم السّنابیسیّه فی شرح الرّسالة الجوینیّه شرحی بر کتاب شماره ۲۷ که در اجازه شماره ۱۴۹۱/۸۹۶ آمده است.

۲۹ـ مُدخل الطّالبین فی اصول الدین در اجازه سال ۱۴۹۱/۸۹۶ ذکر شده است.

۳۰ـ مجموعات الاخبار و المسائل التی جمعها من کتب شتی.

۳۱ـ مجموعة المواعظ و النصائح و الحکم و فیها الغاز و مراث و مدایح و مراسلات شعریّه بینه و بین الشعراء.

همهٔ این آثار در الذریعه آقا بزرگ تهرانی فهرست شده است، مگر آنکه مأخذ دیگری ذکر شده باشد. آثار شماره ۴-۱، ۷، ۱۵-۹، ۲۲-۱۷ به طور مستقل یا با شرح مولّف موجود دانسته شده است.

۱۲

نکاتی چند درباره تشیّع غیر اسماعیلی در مغرب

قاضی نعمان، مؤسّس فقه اسماعیلیه در جزوی بر جا مانده از کتابش به نام الایضاح در دو جا «ازکتابهای » شخصی به نام ابوالحسن (ابوالحسین) علی بن الحسین بن وَرْسَنَد بَجَلی نقل قول می‌کند. هنگامی که برای نخستین بار در مقالهٔ منابع فقه اسماعیلی در صدد معرفی او بر آمدم[۱]، موفق نشدم اطلاعی از وی کسب کنم. این شخص و کتابهایش، ظاهراً در تراجم احوال شیعی و دیگر نوشته‌های تراجم احوال کاملاً ناشناخته است. در حال حاضر عمدتاً مراجع جغرافیدانان عرب است که امکان می‌دهد تا او را مؤسّس مذهب شیعه در مغرب بدانیم.

ابن حوقل در حدود سال ۹۸۸/۳۷۸ می‌نویسد که مردم سوس اقصی در مغرب غربی، برخی دارای مذهب سنّی مالکی و برخی دیگر دارای مذهب شیعه موسوی بودنده‌اند که سلسله امامت را پس از امام موسی الکاظم علیه السلام قطع کرده و به پیروان علی بن ور سند پیوسته‌اند. این دو گروه کراراً با هم جنگیدند. امّا با این حال در مسجد جماعت شهر با یکدیگر شریک بودند و هر یک به نوبت ده نماز در آن اقامه می‌کردند.[۲] وی نمی‌نویسد که دو گروه در کدام شهر با هم رویاروی می‌آمدند. چنانکه بزودی آشکار خواهد شد به احتمال زیاد مقصود وی از این شهر، شهر «تارودانت» است که در آن هنگام شهر بزرگ «سوس» شده بود.

بعدها، ابن حزم (ف ۱۰۶۴/۴۵۶) در کتاب الفصل فی الملل و الاهواء و النّحل این فرقه را با عباراتی تقریباً متفاوت از ابن حوقل توصیف می‌کند. وی می‌گوید این فرقه پس از حسن بن علی ابن وَرَسند بجلی که ازاهالی «نفطه» در ناحیه «قفصه» و «قسطیلیه» افریقا بود، معروف به «بجلیه» بوده‌اند. حسن بن علی بن ورسند به سوس در ناحیه «مصموده» رفت و احمد بن ادریس بن یحیی بن ادریس، امیر ادریس سوس و نیز اهالی آن را فریب داد که بدعت او را

۱ـ رک: منابع فقه اسماعیلی، همین کتاب، ص ۲۵۲. کتب ابن ورسند در شماره ۱۹ ذکر شده است.

۲ـ ابن حوقل، صورة الارض، تصحیح K.H.Kramers صفحات ۹۱ به بعد.

بپذیرند.[۱] پیروان بجلیه در نواحی پایتخت سوس بسیار زیاد بودند و اعتقاد داشتند که امامت به نوادگان حسن بن علی بن ابی طالب علیه‌السلام اختصاص دارد و نه به فرزندان برادرش حسین علیه‌السلام[۲]. در حاشیه یکی از نسخه‌های خطی کتاب ابن حزم آمده است که این فرقه به دست عبدالله بن یاسین، پیشوای مرابطون شکست خورده از میان رفتند.[۳] گزارش ابن ابی زرع در مورد فتح شهر تا رودانت به دست سپاه مُرابطون به فرماندهی ابوبکر ابن عمر و عبدالله بن یاسین در سال ۱۰۶۶/۴۵۸ این اخبار را تأیید می‌کند. ابن ابی زرع می‌گوید پس از پیدا شدن شخصی به نام علی بن عبدالله بجلی که در زمان عبیدالله، اوّلین خلیفه فاطمی به سوس رفت و مرام خود را در آن جا رواج داد، گروهی از شیعیان (روافض) در تارودانت سکونت داشتند که «بجلیه» خوانده شدند. هنگامی که ابوبکر و ابن یاسین پس از منازعاتی چند این شهر را با قوهٔ قهریه به تصرّف خویش در آوردند، بسیاری از پیروان این فرقه به قتل رسیدند و اموال آنان مصادره و به غنمیت در میان مرابطین تقسیم شد. باقیمانده آنان مذهب تسنّن را پذیرفتند.[۴]

بنابر آنچه از این گزارشها به دست می‌آید، ظاهراً مرابطون موفق نشدند که این بدعت را به طور کامل دفع کنند. زیرا بعدها ابوعبید بکری و ادریسی هر دو اشاره می‌کنند که این فرقه همچنان فعّال بوده است. بکری در حدود سال ۱۰۶۸/۴۶۰ مفصّلترین گزارش را در باره این فرقه فراهم آورد. وی می‌گوید که همه قبیله «بنوکماس» در ناحیه «تازرات» شیعه مذهب بودند و به نام «بَجَلیون» خوانده می‌شدند. شخصی به نام محمد بن ورسند، یکی از بجلیهای اهل نفطه در «قسطیلیه»، آنان را به این بدعت آورده بود؛ محمد بن ورسند پیش از مأموریت داعی فاطمی، ابوعبدالله شیعی در افریقا، یعنی پیش از سال ۸۹۳/۲۸۰، در میان آنها سکنی گزیده بود. بکری به ذکر جزئیّاتی در باره عقاید مبتدعانه آنها می‌پردازد و این ادّعای ابن‌حزم را بازگو می‌کند که بجلیّون امامت را به فرزندان امام حسن علیه‌السلام محدود کردند؛ او ابوالقاسم

۱ـ ادریس آخر باید ادریس ثانی، تنها فرزند ادریس اوّل، بنیانگذار خاندان ادریسیه باشد. در تصحیح کتاب الفصل ابن حَزْم، قاهره، ۱۹۶۴، V25، ادریس اول در شجره نامه پیشتر که به علی بن ابی طالب می‌رسد، حذف شده است. به جای الحُسین، الحَسَن ثبت شده است.

۲ـ ابن حَزْم، کتاب الفصل ، V23. به جای النحلیّه و النحلی، البجلیه و البجلی آمده است. رک: به
I.Friedlaender, «The Heterodoxies of The Shiites in the presentation of Ibn Hazm», *JAOS* XXVIII (1907), 54, XXIX (1908), 75 f.

3. Cf. friedlaender, *JAOS* XXVIII, 55 n.I.

۴ـ ابن ابی زرع، روضة‌القرطاس ، تصحیح C.H.Tornberg, uppsalla ۱۸۳۴، ص ۸۲.

ادریس بن محمد بن عبدالله بن ادریس ادریسی را امیر پیشین آنها یاد می‌کند.[۱]

سرانجام، ادریسی در حدود سال ۱۱۵۴/۵۴۸ خاطرنشان می‌سازد که اهالی تارودانت، پایتخت سوس، پیرو مذهب مالکی و اهالی «تیویوین»، دوّمین شهر بزرگ سوس که با تارودانت یک روز راه فاصله داشت، پیرو مذهب امام موسی بن جعفر علیه‌السلام بودند.[۲] ظاهراً توصیف ادریسی از این دو فرقه مذهبی و جنگهای میان آنان متأثر از گزارشهای ابن حوقل است. اما از اطلاعات جغرافیایی دیگرش چنین بر می‌آید که وی به آخرین اخبار رسیده درباره این منطقه نیز اعتماد کرده است. ظاهراً بجلیه هنگامی که پس از فتوحات مرابطون در تارودانت سرکوب شدند در شهر دیگری که احتمالاً آن را پس از بیرون رانده شدن از پایتخت سوس بنا کرده بودند، به حیات خود ادامه دادند. آنها تا زمان خود ادریس دوام آوردند یعنی تا زمانی که جنبش موحّدون آغاز شد این جنبش که در میان مصموده در رشته کوههای جنوبی اطلس و سوس پا گرفت، احتمالاً به این بدعت خاتمه داد. احتمال می‌رود ادعای مهدویّت ابن تومارت و نیز این ادّعای وی که از نسل امامان معصوم علوی است در بیعت گرفتن از اعضای فرق شیعه کاملاً او را یاری رسانده باشد.

ارجاع قاضی نعمان به کتابهای علی بن ورسند درباره منشأ و ماهیّت این فرقه شیعه اطلاعات سودمندی به ما می‌دهد. متن آنها در این جا بتفصیل نقل می‌شود:

۱ـ بکری، المُغرب ، تصحیح
de slane, Algiers 1857, p.161. Cf the partial translation and discussion by M.Talbi, *L' Emirat Aghlabide*, paris 1966, pp. 571-3.

2. Al-Idrisi,*Description de l'Afrique Septentrionale et Sahrienne*, ed. H.Peres, Algiers 1957,P.39.

فگنان «تیوئوین» را با «تیومَتین»، شهر دَرْعه که بکری به توصیف آن پرداخته یکی دانسته است. E.Fagnan, *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Algiers 1924, p.47 n.6. *Los Almoravides* J.Bosch Vila نیز این نظر را پذیرفته است.. Tetuan 1956, p. 68 n. 13. اما این، با قول ادریسی که می‌گوید «تیوئوین» شهری بود در سوس واقع در محلّی که تا «تارودانت» یک روز راه بود، مطابقت نمی‌کند. تیومتین، شهر درعه، در اقصی نقطه شرق در دره «درعه» واقع شده بود که از تارودانت حدود چهار تا شش روز راه بود. ادریسی مشخّص نمی‌کند که تیویوین در کدام جهت تارودانت واقع شده بود. از آن جا که وی ابتدا از تارودانت که از سمت شرق به سمت غرب پیش می‌رود، سخن می‌گوید، احتمالاً تیوئوین در غرب تارودانت در درّه سوس قرار داشته است. این، با محل این فرقه در توصیفی که بکری از راه «اقمات» تا «اجلی» به عمل می‌آورد، منطبق است.

ص ۴۸r[1] : فی کُتب ابی الحسین علی بن فرسند (اهل سیسیل) روایته عن الحسین عن لؤلؤ عن بشر عن ابی جعفر محمد بن علی علیه‌السلام قال اسقط عمرٌ من الاذان حیّ علی خیر العمل فنهاهُ علیٌ فلم ینته.*

ص ۵۴r-v: ففی کُتب ابی الحسن علی بن الحسین بن ورسند البجلی روایته عن احمد بن ابراهیم بن علی بن یقطین عن عبدالله بن موسی بن جعفر انّه قال و لاتدع الاذان فی الصّبح و المغرب.**

اسناد اوّلین حدیث مشتمل است بر چهار راوی، از ابن ورسند تا امام محمد باقر علیه‌السلام (ف‌در حدود ۱۱۵/۷۳۳). از آن رو که فقط اسامی کوچک آنان ذکر شده است، نمی‌توان هویّتشان را مشخّص کرد. بکری گزارش می‌دهد[2] که بجلیه ساکن سوس اقصی، حیّ علی خیرالعمل شیعه راکه حدیث مزبور نیز مشروع بودن آن را تأیید می‌کند در اذان، به کار می‌بردند. در اسناد حدیث دوّم، احمد بن ابراهیم بن علی بن یقطین آخرین راوی خوانده شده که ابن ورسند از او شنیده است. علی بن یقطین یکی از شیعیان برجسته کوفه بود که در بغداد زندگی می‌کرد و خادم عبّاسیان بود. او از امام جعفر صادق علیه‌السلام وامام موسی کاظم علیه‌السلام روایت کرده و در سال ۱۸۲/۷۹۸ از دنیا رخت بربسته است.[3] در تراجم احوال شیعی نه از ابراهیم فرزند وی سخنی به میان آمده است و نه از نواده‌اش احمد. شیخ طوسی، عبدالله بن موسی بن جعفر راکه احمد از وی روایت نقل می‌کند یکی از رواتی می‌داند که از پدرش امام موسی علیه‌السلام (ف ۱۸۳/۷۹۹) و از برادرش امام علی الرضا علیه‌السلام حدیث نقل کرده است.[4] به

۱ـ به نسخه خطی جزء بر جای مانده از کتاب الایضاح قاضی نعمان در کتابخانه دانشگاه تیوبنگین [در آلمان غربی] ارجاع داده شده است. باید این گفته‌ام را در مقاله *INES* xxxv p.29 که نسخه دیگری از همین قطعه در اختیار استاد عباس همدانی است، اصلاح کنم. در مکاتبه مجدّدی که با استاد همدانی داشتم، معلوم شد که نسخه کتابخانه دانشگاه تیوبنگین همان نسخه‌ای است که ایشان قبلاً در اختیار داشته است. بنابراین تاکنون نسخه جدیدی از این اثر پیدا نشده است.

*ـ درکتب ابی الحسین علی بن‌ورسند (اهل سیسیل) از حسین از لؤلؤ از بشر از ابوجعفر محمد بن علی علیه‌السلام روایت شده است که آن حضرت فرمود: عمر «حی علی خیرالعمل» را از اذان حذف کرد و علی علیه‌السلام او را از این کار منع فرمود اما او نپذیرفت ـ م.

**ـ درکتب ابی الحسین بن ورسند بجلی از احمد بن ابراهیم ابن علی بن یقطین از عبدالله بن موسی بن جعفر علیه‌السلام روایت شده است که آن حضرت فرمود: اذان را در نمازهای صبح و مغرب ترک مکنید ـ م.

۲ـ بکری، ص ۱۶۱.

۳ـ ابن ندیم، الفهرست، تصحیح G.Flugel،ص ۲۲۴؛ نجاشی، کتاب الرّجال، تهران، بدون تاریخ، ص ۲۰۹؛ طوسی، فهرست، تصحیح A.Sprenger کلکته ۱۸۵۵، ص ۲۳۴ به بعد.

۴ـ طوسی، الرّجال ، تصحیح محمد صادق بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۱، ص ۳۷۹،۳۵۳.

احتمال زیاد این اسناد کامل نیست و ممکن است اسناد آن تا دوران امام موسی کاظم‌علیه‌السلام، امام جعفر صادق‌علیه‌السلام و امام محمد باقرعلیه‌السلام ادامه یافته باشد. اگر این روایت از امام موسی کاظم‌علیه‌السلام باشد، بدون شک قاضی نعمان به عمد نام آن حضرت را حذف کرده است؛ زیرا وی هرگزاز امامان شیعه اثنی عشری بعد از امام جعفر صادق‌علیه‌السلام سخنی نقل نمی‌کند.[1] بر طبق سلسله سندی که اکنون موجود است، صاحب این قول ظاهراً عبدالله بن موسی است. قاضی نعمان درست همان طور که اقوال بسیاری از علویان زیدی را پذیرفت، می‌توانست قول وی را هم عبارتی تقریباً معتبر بداند[2] امّا مسلّم نیست که آیا ابن ورسند که بنا به گفته ابن حوقل امام موسی کاظم‌علیه‌السلام را آخرین امام به شمار آورده قول فرزندش عبدالله را قولی معتبر پذیرفته است یا خیر؟ به این ترتیب، بعید نیست که این روایت اساساً منسوب به امام موسی کاظم‌علیه‌السلام باشد.

براساس این دو سلسله سند طولانی از علی بن ورسند، چهار راوی از امام محمد باقرعلیه‌السلام و دو راوی از امام موسی کاظم‌علیه‌السلام، با اطمینان می‌توان پذیرفت که اوج شهرت و فعالیّت علی بن ورسند حدود نیمه اول قرن ۳/۹ بوده است. همچنین احتمال می‌رود احادیثی را که وی در کتابهایش جمع آوری کرده است در شرق یعنی در عراق شنیده باشد. نمی‌توان در باره موطن اصلی او به طور قطع سخن گفت. نسبت «البجلی» که احتمالاً به قبیله عرب بجلیه اشاره می‌کند، در آن زمان در میان محدّثان کوفی شیعه مذهب بسیار رایج بوده است. از سوی دیگر، ظاهراً نام ورسند[3] به اصل و نسبی غیر عربی، به احتمال زیاد بربری اشاره دارد. علی بن ورسند گویا در دوران بعدی حیاتش در نفطه قسطیلیه می‌زیسته و در همان جا به تعلیم مشغول بوده است؛ چراکه نام این خاندان پیوسته با این شهر همراه است. اما اگر گزارش قاضی نعمان در کتابش به نام افتتاح الدعوة قابل اعتماد باشد، اصل و منشأ تشیّع در نفطه سابقه بیشتری داشته است. بنا به گفته او تشیّع درنفطه توسّط بازرگانانی وارد شد که با «مرماجنه» داد و ستد داشتند؛ مرماجنه در نزدیکی همان شهری واقع شده بود که ابوسفیان داعی امام جعفر صادق‌علیه‌السلام در سال ۷۶۲/۱۴۵ در آن سکنی گزیده و پیروان فراوانی به دست آورده بود.[4]

---

1. *JNES*, xxxv p. 30. 2. *JNES* xxxv, pp 31 f.

۳ـ در نسخه‌های خطی این مآخذ، املای اسامی بسیار متفاوت است. علاوه بر آن که حرف «س» با «ص» اختلاف پیداکرده است، در بعضی موارد حرف «ن» نیز به جای حرف «تا» و یا حرف «یا» آمده است. رک: به Talbi *L' Emirat Aghlabide*, p. 571 n.3. در این جا رایج ترین املای آن یعنی «ورسند» اتخاذ شده است.

۴ـ رک: گزارش قاضی نعمان در مورد فعالیت داعیان، ابوسفیان و خلوانی در کتابش افتتاح الدعوة، تصحیح

علی بن ورسند، مؤلّف مجموعه‌ای از احادیث فقهی شیعه، بنیانگذار آیین اعتقادی فرقه بجلیه بود. از این بابت است که ابن حوقل از فرقه‌هایی که در سوس اقصی بودند با عنوان پیروان علی بن ورسند یاد می‌کند. اما ظاهراً او خود، تعالیمش را در آن جا رواج نداده است. بکری، ابن حزم و ابن‌ابی زرع درباره ماهیت یکی از داعیانی که در بین مردم سوس سکنی گزید و آنان را به کیش خود بازگرداند، اخبار کم و بیش متناقضی می‌دهند. لازم است به منظور ارزیابی نسبی گزارشهای آنان بررسی همه جانبه‌ای به عمل آید.

گزارش ابن ابی زرع ضعیف‌تر از گزارشهای دیگر به نظر می‌رسد. به احتمال قریب به یقین مقصود وی از علی بن عبدالله بجلی، همان علی بن ورسند است. اما نام پدر علی بن ورسند حسین بود نه عبدالله. بعلاوه علی بن ورسند که ابن‌ابی زرع فعالیّتهای تبلیغی‌اش در سوس را در دوران حکومت عبیدالله مهدی (۲۹۷/۹۰۹-۳۲۲/۹۳۴) می‌داند، باید مدّتها پیش از حکومت او رخت از دنیا بربسته باشد. بدین ترتیب، گزارش ابن‌ابی زرع ظاهراً تایید می‌کند که علی بن ورسند بجلی مؤسس مسلک بجلیه بوده است و علی الظاهر حکایت از آن دارد که تغییر کیش اهل سوس مدّتها پس از عصر وی رخ داده است.

به گفته ابن حزم این مبلّغ، حسن بن علی بن ورسند، به احتمال قریب به یقین یکی از فرزندان مولّف «کتب» بوده است. از این بابت دوران فعالیّت او را تقریباً می‌توان حدود نیمه‌های قرن ۹/۳ دانست. در هر حال، این قول ابن حزم که حاکم علوی سوس که به دست این مبلّغ بدان کیش گرویده احمد بن ادریس بن یحیی بن ادریس ثانی بوده است، اشکالی پیش می‌آورد. متاسّفانه از سلسله‌های ادریسی مراکش جنوبی اطّلاعی زیادی نداریم. در هر حال، در هیچ مأخذ و منبع دیگری نوادگان یحیی بن ادریس با حکومت هیچ بخشی از سوس ارتباط پیدا نمی‌کنند؛ بلکه بکری پیوسته آنان را حاکمان شهر درعه موسوم به «تیومتین» می‌خواند که از شرق ناحیه سوس تا این شهر چهار روز راه است. یعقوبی در حدود سال ۸۹۱/۲۷۸ می‌نویسد که «درعه» به یحیی بن ادریس تعلق دارد؛ بدون تردید مقصودش آن است که این

و دادالقاضی، بیروت ۱۹۷۰، ص ۵۴ به بعد. M.Talbi این گزارش را تجزیه و تحلیل کرده است.
M.Talbi, *L' Emirat Aghlabide*, pp. 574 ff.

جالب توجه است که قاضی نعمان در افتتاح الدعوة علی بن ورسند را نادیده گرفته است. گویا وی تمایل دارد نشان دهد که تشیّع پیش از فاطمیان به دست داعیان امام جعفر صادق علیه السلام که مورد تایید اسماعیلیان بودند، رسم شده و بر آن است که از نقش تشیع موسوی که به نظرش بدعت بود بکاهد. از سوی دیگر، در جزو برجا مانده از کتاب الایضاح، هیچ اثری ازنقش ابوسفیان و خُلوانی در نقل حدیث شیعه به چشم نمی‌خورد.

شهر در عصر وی تحت حاکمیّت نوادگان یحیی بن ادریس بوده است.[۱] بکری، علی بن احمد بن ادریس بن یحیی بن ادریس، فرزند علوی تغییرکیش داده به دست حسن بن علی ورسند را حاکم پیشین شهر درعه ذکر می‌کند ولی هیچ‌گونه اشاره‌ای به دوران حکومت وی نمی‌نماید.[۲] ابن حزم در جمهرة انساب العرب نیز از علی فرزند احمد با عنوان حاکم درعه (صاحب درعه) یاد می‌کند[۳]. به احتمال قریب به یقین احمد بن ادریس بن یحیی هم در درعه حکومت می‌کرده است نه در سوس. ظاهراً گفته ابن حزم به دوران نخستین فعّالیتهای تبلیغاتی بنو ورسند اشاره می‌کند، هر چند که هیچ مدرکی در دست نیست که قومی شیعه با هر اهمیّتی بعد از آن در ناحیه درعه ادامه حیات داده باشد. حسن بن علی بن ورسند احتمالاً هیچگاه در سوس سکونت نداشته و یا دست‌کم در تغییرکیش مردم آنجا نقش عمده‌ای ایفا نکرده است. این امر می‌تواند روشن سازد که چرا بکری از یکی دیگر از اعضای این خاندان، محمد بن ورسند، متاسّفانه بدون ذکر جزئیات شجره نامه‌اش، با عنوان داعی سوس یاد می‌کند. از آنجا که تغییرکیش اهالی سوس احتمالاً مدّتی پس از دوران فعالیّتهای حسن بن علی بن ورسند در درعه، بلکه بنابه گزارش بکری پیش از سال ۸۹۳/۲۸۰، اتّفاق افتاده است، این محمد بن ورسند نیک می‌تواند فرزند حسن بن علی بن ورسند باشد. از ادریس بن محمد بن جعفر بن عبدالله ادریس (ثانی) علوی که بکری او را حاکم پیشین سوس می‌خواند در هیچ جای دیگر نام برده نشده است. در هر حال، معروف است که جدّش، عبدالله بن ادریس، در نزدیکی اِجلی پایتخت نخستین سوس[۴] مدفون است و نوادگانش در زمان یعقوبی در این مکان حکومت می‌کردند.[۵] بکری صریحاً اظهار نمی‌دارد که وی با محمد بن ورسند معاصر بوده است؛ گرچه

۱ـ یعقوبی، بلدان، تصحیح M.J.de Goeje ص ۳۵۹. ظاهراً متن یعقوبی در این عبارت درهم ریخته است. بر طبق عبارت فعلی متن، شهر درعه که بکری (ص ۱۵۵) آن را در آن زمان شهر «تیومیتن» دانسته «تامَدَلْت» نامیده شده است. بنا به گفته بکری (ص ۱۶۳) از غرب تیومیتن تا شهر تامَدَلْت شش روز راه بوده است. رک: V.Monteil, *Tamdult*, in Hesperis XXXIII (1946) 398 f. نام تا مدلت در متن یعقوبی احتمالاً می‌بایست پس از کلمات یحیی بن ادریس علوی ذکر می‌شد؛ و فصلی را برای موضوع بعدی تشکیل می‌داد.

به گفته بکری (ص ۱۲۴) پس از مرگ ادریس دوّم در سال ۸۲۸/۲۳۱ شهر و حکومت دای به یحیی بن ادریس واگذار شد و بنا به گفته ابن ابی زرع (ص ۲۸) شهرهای بصره، اصیلا و عرایش به او سپرده شد. به احتمال زیاد بعدها او به جنوب درعه نقل مکان کرده است.

۲ـ بکری، ص ۱۵۵ به بعد.

۳ـ ابن حَزْم، جمهرة انساب العرب، تصحیح E. Levi-Provencal ص ۴۵.

۴ـ بکری، ص ۱۶۲.

۵ـ یعقوبی، ص ۳۵۹.بعید نیست که احتمالاً می‌بایست به جای عبدالله، عبیدالله خوانده می‌شد؛ گرچه در

این امر بعید به نظر نمی‌رسد. در هر حال، بدیهی است که محمد بن ورسند به طور فعّال در سوس به تعلیم اشتغال داشته است.

ابن عذاری از مرگ یکی از علمای اهل قسطیلیه در سال ۲۹۶/۹-۹۰۸ یاد می‌کند، که معروف به ابن ورسند بوده است.[۱] با توجّه به سیر زمانی وقایع تاریخی، این شخص ممکن است یکی از نوادگان علی بن ورسند باشد. این تصوّر بر ذهن غلبه می‌کند که علی بن ورسند همان محمد بن ورسند است که بکری می‌گوید؛ اما دلیلی قطعی بر صحّت آن در دست نیست. در آثار طبقات مالکی ذکری از او به میان نیامده است، بنابر این احتمالاً وابسته به مکتب مالکی نیست. ظاهراً خاندان ابن ورسند پیوند خود را با نفطه حفظ کرده و محمد بن الحسن اگر در فعالیّتهای تبلیغی در سوس شرکت داشته به احتمال زیاد پیش از وفاتش به موطن خاندان خود بازگشته است.

نفطه در این دوران ظاهراً جمعیّت عظیمی از شیعیان را در خود پناه داده بود. حتّی بکری با اشاره به اوّلین دوره حکومت فاطمیان می‌گوید که اهل نفطه همگی شیعه مذهب بودند و بدین ترتیب این شهر (کوفه کوچک) خوانده می‌شد.[۲] بدون تردید این قول مبالغه‌ای بیش نیست، زیرا ابن حوقل که در سال ۴۰-۳۳۶/۵۱-۹۴۷ به این ناحیه سفر کرده است می‌گوید خوارج وهبی و اباضی کنترل این شهر و همه نواحی آن را در دست داشتند.[۳] در مورد دوران

متن فعلی اهمیتی ندارد. عبیدالله بن ادریس ثانی و نوادگانش نیز در ناحیه سوس زندگی می‌کردند؛ لذا ممکن است در منابع بین اعضای این دو خاندان اشتباهی پدید آمده باشد که ناشی از تشابه بین این دو اسم در نسخه عربی است. بکری و منابع دیگر تایید می‌کنند که شهر تا مدلت به همّت عبدالله بن ادریس بنا شد (بکری ص ۱۶۳، یعقوبی ص ۳۵۹؛ در مناهج الفِکَر محمد بن ابراهیم کتبی، بانی شهر تا مدلت عبیدالله بن ادریس خوانده می‌شود؛ با این حال، از عبیدالله بن ادریس هم به عنوان بنیانگذار شهر ایجلی نام می‌برد. (رک: Fagnan, *Extraits inedits*, p.47.)

از سوی دیگر ابن حزم عبیدالله بن محمد بن عبیدالله بن ادریس ثانی را حاکم تامدلت می‌داند که با پسر عمویش حسن ابن جعفر بن عبیدالله بن ادریس ثانی در تصرّف این شهر به نزاع برخاست (جمهرة، ص ۴۶). همچنین بکری شخصی به نام حمزة بن جعفر بن عبیدالله بن ادریس را حاکم نفیس در سوس می‌داند (بکری ص ۱۶۰). اگر ادریس بن محمد بن جعفر، فرمانروای بجلیه، یکی از نوادگان عبیدالله بن ادریس ثانی باشد، نه از نوادگان عبدالله، حمزة بن جعفر و حسن بن جعفر عموهای اویند. در این منابع نام هیچ یک از نوادگان دیگر عبدالله نیامده است.

۱- ابن عذاری، البیان المُغرب، تصحیح G.S.Colin و E.Levi-Provencal.

۲- بکری، ص ۷۵. مأخذ بکری احتمالاً در این جا محمد بن یوسف ورّاق است. وی در دوران حکومت فاطمیان، یعنی پیش از اقامت در «قرطبه» که تحت حکومت حکم ثانی (۳۶۶/۹۷۶-۳۵۰/۹۶۱) بود، در قیروان می‌زیست.

۳- ابن حوقل، ص ۹۶.

قبل از فاطمیان، ابوالحرب در کتابش به نام طبقات از ابوعبدالله محمد بن حسن، یکی از علمای اهل نفطه، یاد می‌کند و او را شیعه میانه روی وصف می‌کند که در سال ۲۹۴/۷-۹۰۶ رخت از جهان بربسته است.[۱] در دوران حکومت المهدی، اوّلین خلیفه فاطمی، از یک نَفَر قاضی اهل نفطه به نام محمد بن عمران نفطی نیز یاد شده است. او ابتدا قاضی طرابلس بود و در سال ۹۲۳/۳۱۱ به سمت قاضی قیروان منصوب شد.[۲] یک سال بعد، یعنی در سال ۹۲۴/۳۱۲ از دنیا رفت.[۳] محمد بن عمران پیش از قیام فاطمیان به احتمال زیاد در اصل یکی از شیعیان مکتب ابن ورسند بوده که بعداً بلافاصله به جنبش پیروزمند اسماعیلیان پیوسته است.

نقل قولهای قاضی نعمان از کتب ابن ورسند، اخبار ابن حوقل را دایر بر آن که بجلیه شیعه موسوی بودند و ادریسی هم کراراً این اخبار را ذکر کرده است، تأیید می‌کند. وی سخنان امام محمد باقر علیه‌السلام و عبدالله بن موسی را که احتمالاً قولی از پدرش امام موسی کاظم علیه‌السلام را روایت کرده است، با عنوان مراجع دینی نقل می‌کند. مشاجره ابن حزم و بکری که بجلیه امامت را منحصر به نوادگان حسنی آل علی علیه‌السلام دانسته‌اند و نه فرزندان حسینی آل علی علیه‌السلام، خطایی است آشکار که به احتمال زیاد مبتنی بر این استدلال است که فرزندان ادریس حسنی بر آن فرقه حکم می‌رانده‌اند.[۴] احتمالاً بجلیه به ادریسیها که در گزارشهای بکری و ابن حزم ظاهراً با آنها پیوند نزدیکی پیدا می‌کنند، مقامهای دینی تفویض کرده و شاید آنان را نائبان امام موسی غایب می‌دانسته‌اند که به عنوان مهدی موعود در انتظارش بودند.[۵] اما بعید است که

۱- ابو الحرب منقول در الوزیر السرّاج، الحُلل السُّندُسیّه به روایت Talbi,*L.Emirat Aghlabide*, p.570 به کتاب سرّاج دسترسی نداشتیم. نمی‌توان این احتمال را کاملاً مردود دانست که این محمد بن حسن همان محمد بن الحسن الورسند باشد؛ چراکه تاریخ مرگ آنها تنها دو سال با یکدیگر اختلاف دارد. در این صورت، احتمال نمی‌رود داعی سوس که بکری از او یاد کرده است همان محمد بن حسن بن ورسند باشد؛ زیرا به قول ابوالعرب این محمد بن حسن در قیروان کسب علم کرده و «هرگز از اصحاب بد نگفته است». این قول با گفته بکری در باره داعی محمد بن ورسند کاملاً منافات دارد. از سوی دیگر، بنا به گفته ابن عذاری، محمد بن ورسند در خارج کسب علم کرده است (کانت له رحلةٌ و سماعٌ من الفقهاء). بدین ترتیب. به احتمال زیاد این دو با یکدیگر متفاوتند.

۲- ابن عذاری، ج ۱ ص ۱۸۸. ۳- ابن عذاری، ج ۱ ص ۱۸۹.

۴- این گفته بر این اساس است که Friedlaender اخبار ابن حزم و بکری را موثق داشته و گفته ابن حوقل را رد کرده است. (*JAOS* XXIX,P.75). از سوی دیگر، M.Talbi اخبار ابن حوقل را معتبر می‌داند. (*L' Emirat Aghlabide*, p. 572 n.2)

۵- به گفته نوبختی، فرق الشیعه، تصحیح H.Ritter, p.68 گروهی از پیروان موسی بن جعفر علیه‌السلام که در انتظار بازگشت آن حضرت به عنوان مهدی موعود بودند، فرزندش امام رضا علیه‌السلام و نوادگانش را خلفای آن حضرت می‌دانستند، نه امامان معصوم. بجلیه هم می‌توانستند چنین نقشی را برای ادریسیهای میان خود قائل شوند.

آنها را رسماً امام دانسته باشند. به نظر می‌رسد که پیوندشان با این فرقه مدتها پیش از فرو پاشیدن کامل خاندان ادریسی در مراکش، در نیمه اول قرن ۴/ ۱۰ بوده است. زیرا مقدسی در حدود سال ۹۸۸/۳۷۸ خصوصاً گوشزد می‌کند که ادریسیها در کنترل سوس اقصی قرار داشتند. مقدسی به توصیف آئینی در آنجا می‌پردازد که آن را مکتب فقه «ادریسی» شبیه مکتب اسماعیلیان فاطمی می‌خواند. این توصیف جای تردید باقی نمی‌گذارد که مقصودش مذهب بجلیه است.[۱] با این حال بعید است که حضور ادریسیها در میان این فرقه تا دوران انقراض آن ادامه یافته باشد.

شناخته شدن علی بن ورسند به عنوان عالم شیعه مذهب مغربی، دلایل جالب توجهی را برای قاضی نعمان در گردش فقه اسماعیلی در کتابش به نام الایضاح فراهم آورده است. اکنون مسلّم و آشکار می‌شود که قاضی نعمان صرفاً به دعوت اسماعیلیان از شرق و به آن دسته از کتب شیعه که فاطمیان به ارمغان آورده بودند اعتماد نکرده است. دلایل متقن دیگری نیز این حقیقت را تأیید می‌کند. ابن عذاری در سال ۹۲۲-۳/۳۱۰ از مرگ محمد بن سلاّم بن سیاّر برقی همدانی خبر می‌دهد که بر فقه مذهب شیعه تسلّط داشت (کان متفقّهاً علی مذهب الشّیعه)[۲] او بدون شک همان ابوعبدالله محمد بن سلاّم بن سیاّر کوفی است که قاضی نعمان کتابهایش را فراوان به عنوان مأخذ اصلی خود در احادیث فقهی زیدی نقل کرده است.[۳] از اخبار ابن عذاری چنین استنباط می‌شود که این عالم زیدی کوفی مدتی در برقه می‌زیسته و احتمالاً بعدها به قیروان مهاجرت کرده و گویا در همان دیار جان سپرده است. به احتمال قریب به یقین قاضی نعمان شخصاً با او آشنا بوده است. بنابراین، به حق می‌توان پرسید که آیا برخی از مؤلّفان دیگر کتابهایی که قاضی نعمان ذکر کرده است و آنان را براساس تراجم احوال شیعی و دیگر تراجم احوال نمی‌توان شناخت، نیز علمای شیعی مغربی پیش از فاطمیان بوده‌اند یا مهاجران شیعه شرقی؟ با وجود کاستی اطلاعات در منابع راجع به تشیع پیش از فاطمیان در مغرب، این سؤال را تنها به این امید می‌توان طرح کرد که ممکن است به طور تصادف یک یا چند نفر دیگر از این مؤلّفان در آینده شناخته شوند.

۱ـ مقدِسی، احسن التقاسیم، تصحیح M.J.de Goeje ص ۲۳۸.

۲ـ ابن عذاری، ج ۱ ص ۱۸۸. بدون تردید نسبت دوم او را باید الهَمْدانی خواند که به قبیله هَمْدان اشاره می‌کند، نه هَمَدانی به طوری که در متن مصحح آمده است.

3. *JNES* XXXV, pp. 31,35,38.

۱۳

برخی از جنبه‌های کلام اسماعیلی:
سلسله نبّوت و خدای ماورای هستی

جنبش مذهبی اسماعیلیان در صحنه تاریخ اسلامی، ابتدا در نیمه دوم قرن سوّم/نهم ظاهر شد و با سرعتی شگفت‌آور توسعه یافت. داعیان اسماعیلی که عمدتاً در خوزستان واقع در جنوب غرب ایران متمرکز شده بودند، پیام اسماعیلیه را از ماوراء النّهر و دره سند گرفته تا مغرب به مسلمانان سراسر جهان ابلاغ کردند. در شرق عربستان، یمن و شرق کشور مغرب، تعداد اسماعیلی مذهبان بدان حد رسید که ایجاد جوامع سیاسی خاص آن را تحت سلطنت امام منتظر کفایت کند. لویی ماسینیون قرن ۴/ ۱۰ را در تاریخ اسلام قرن اسماعیلیان نامیده است.[1] خلفای فاطمی و امامان اسماعیلی قلمرو و قدرت خود را بر نیمه غربی جهان اسلامی، از سواحل اقیانوس اطلس تا مرزهای عراق، گسترش دادند و شهر قاهره را اقامتگاه خویش ساختند. در شرق، قرمطیان، اسماعیلیان مخالف، بخش عمده عربستان، خلیج فارس و عراق سفلی را به کنترل خود در آوردند و مدّتی حتی بغداد، پایتخت عبّاسیان را تهدید کردند. داعیان اسماعیلی مانند نسفی، ابوخاتم رازی و ابو یعقوب سجستانی به تفسیر و تبیین آیین اسماعیلیه به شکل سنّتی آن پرداختند؛ در حالی که اخوان الصّفا، گروه گمنام مؤلّفان اسماعیلی در بصره، دایرة المعارف خود را در پنجاه و یک رساله فلسفی انتشار دادند که تاکنون بخشی از کل متون اسلامی باقی مانده است. اسماعیلیها در بین همه طبقات جامعه از قبیل حکمرانان، مأموران دولتی، علما، بازرگانان، دهقانان، مستمندان و در بین ساکنان شهرها و روستاها و نیز قبایل صحرانشین، پیروانی به دست آوردند.

بدون تردید عواملی که با قیام آشکار اسماعیلیان مساعدت کرد، متعدّد بود. تجزیهٔ فزایندهٔ

---

1. In his «mutanbbi devant le siecle ismaëlien, de l'Islam» in mem. de l'Inst. francais de Damas, 1935, p.I.

امپراطوری عبّاسی و فروپاشی سیاسی خلافت عباسیان از درون، به اوج خود می‌رسید. جنبشهای سیاسی، جنگهای داخلی، ویرانی و بی ثباتی اقتصادی باعث نارضایتی و نا آرامی گسترده‌ای شد و آیین اسماعیلی گهگاه اساساً جنبشی انقلابی اجتماعی تلقی می‌شد که ستمدیدگان را به قیام علیه نهادها و قدرتهای تثبیت یافته بر می‌انگیزد. ظاهراً در برخی موارد شرایط خاص محلّی بود که این ویژگی را به جنبش اسماعیلیان می‌داد. امّا گرایش عدهٔ بسیاری به آیین اسماعیلیه که وابسته به طبقه محرومان نبوده و از قیام آنان سودی نمی‌بردند، هشداری است به عمومیّت دادن این تفسیر. اُفول تدریجی قدرت و جلال خلفای عباسی، نمایندگان اسلام اهل سنّت، طبیعتاً بر قدرت و توان مخالفان سنّتی، بخصوص شیعیان می‌افزود. همچنین امامیّه و زیدیّه، فرقه‌های دیگر منشعب از شیعه، که بیش از یک قرن قبل از اسماعیلیان کاملاً تثبیت یافته بودند، به منظور تحکیم مواضع خویش تا حدّی از این موقعیّت بهره جستند. امّا بهره اینان نسبت به موفقیّتهای تقریباً برق آسای اسماعیلیان که چیزی نمانده بود تا در برهه‌ای از زمان خلافت عبّاسی را براندازد و امپراطوری جهانی اسلام را در مسیر اندیشه‌های خود قرار دهد، چندان زیاد نبود. تشکیلات سری تبلیغاتی اسماعیلیه که از مرکز کل قدرت اسماعیلیان هدایت می‌شد، ظاهراً پیشرفت سریع اسماعیلیه را در سراسر جهان اسلامی قوّت بخشید. اما اخلاص و موفقیّت داعیان اسماعیلی تا حد زیادی باید به سبب جاذبه درونی خود این آیین بوده باشد. تعالیم اسماعیلیه از همان آغاز تصوّری قابل درک و مرتبط را درباره خداوند، جهان و معنی تاریخ، ارائه می‌داد. گرچه مهمترین بخش این تعالیم از مبانی و اصول کلی اعتقادی اسلامی و شیعی تشکیل می‌شد، اما با پاره‌ای از میراث عقلی و روحانی یونانیها نیز در آمیخته بود و با این که علمای محافظه کارتر سنّی اکثراً آن را محکوم یا رد می‌کرده‌اند، بدون تردید به صورت جزئی از تمدّن اسلامی در آمد. جدلیهای ضد اسماعیلی نیک می‌توانند داعیان اسماعیلی را متهّم کنند به اینکه می‌کوشیدند تا در میان مردمی که زمینه‌های اعتقادی گوناگون داشتند نفوذ کنند و با فریب و حیله نیازهای عقیدتی و احساسی آنان را برآورده سازند. به هر حال، آیین اسماعیلیه در حقیقت به تقلید کورکورانه نپرداخت؛ بلکه آنچه را با معتقدات اساسی خود سازگار می‌دانست برگزیده، آن را با تحلیلی هماهنگ از عقاید خویش درهم آمیخت.

نظر اسماعیلیان درباره نبّوت و امامت مبتنی بر این مبنا بود که انسان همواره به معلّم و مقتدای معصومی که خداوند هادی او باشد نیاز دارد؛ رهبری که به عدل بر او حکومت کند و در دین بدرستی به هدایتش بپردازد. این وظیفه در غیاب پیامبر به عهده امام علیه السلام است. بدین

ترتیب امامت جزئی از سلسله نبّوت را تشکیل می‌دهد و تاریخ انسان را از ابتدا تا انتها در بر می‌گیرد. این اعتقاد در باره اهمیّت امامت بخشی از میراثی بود که اسماعیلیها از شیعیان صدر اسلام گرفتند، امّا آن را به دیدگاه تاریخی خاص خود که با این حال نهایتاً نظر به علل غایی داشت مبدّل کردند. بر طبق این نظریه، انسان در هفت دوره به تکامل دینی می‌رسد که هر دوره با پیامبری اولوالعزم یا ناطق آغاز می‌شود. در شش دوره اوّل پیامبران اولوالعزم آدم علیه‌السلام، نوح علیه‌السلام، ابراهیم علیه‌السلام، موسی علیه‌السلام، عیسی علیه‌السلام و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله هر یک مبشّر و حامل پیامی آسمانی و کتابی مقدّس بودند که ظاهر آن حاوی شریعت بود. هر یک از آنها جانشینی داشت به نام وصی یا صامت که وظیفه‌اش آشکار ساختن حقایق درونی و باطنی مستور در قرآن و شریعت برای معدود کسانی بود که قابلیّت دریافت آنها را داشتند. این حقایق باطنی به رغم ماهیّت تغییر پذیر شریعت در همه دورانها ابدی و لا یتغیّرند. وصی به نوبه خود هفت امام در پی داشت که حافظ معنای حقیقی قرآن از نظر ظاهری و باطنی آن بود. همچنین امام در هر دوره‌ای به مرتبه‌ای می‌رسید که پیامبر اولوالعزم دوره بعد می‌شد و کتاب جدیدی می‌آورد که کتاب قبلی را نَسْخ می‌کرد. این معیار تنها در هفتمین و آخرین دوره تغییر می‌یافت. پیامبر الوالعزم این دوره، یعنی مهدی یا قائم منتظر دیگر لازم نبود شریعت تازه‌ای بیاورد؛ بلکه می‌بایست حقایق باطنی را که تا آن زمان ناقص، مخفیانه و همراه با مهر سرّی انتشار یافته بود، کاملاً و بدون کم و کاست برای معدودی از پیروان مؤمن حقیقی امامان آشکار سازد. بدین ترتیب، این پیامبر پیش از پایان جهان، دوره معرفت محض روحانی را که از قید و بند شریعت آزاد است، آغاز می‌کند.

حقایق باطنی را که هدایت یافتگان الهی سلسله نبّوت انتشار دادند، اساساً معارف قَلْبی بود. این حقایق براساس وحی و منزّه از عقل بشری بود، هر چند که نفس ناطقه را به حد کمال می‌رساند و بدین ترتیب انسان را به «خلق ثانی» می‌آورد. عقل بشری با کوششهای مستقل خود نمی‌توانست به این حقایق نائل شود. انسان تنها با روی کردن به هدایت پیامبران و امامان می‌تواند از تأیید الهی برخوردار شود و تعالیم پیامبران و امامان نیز با همین تأیید الهی برای او صورت وحی نجات بخش را پیدا می‌کند.

موافق با ماهیّت مبتنی بر نبّوت همه معارف دینی، لُبّ کلام اسماعیلی بیشتر بر پایه وحی استوار بود تا بر پایه عقل. تصوّر آیین کهن اسماعیلی از خداوند و ارکان جهان مادّی و روحانی مطابق با تعبیرات نو افلاطونیان بود. خداوند، واحد مطلق ناشناخته‌ای دانسته می‌شد که عقل نمی‌توانست آن را ادارک یا توصیف کند. به گونه‌ای که سنت ارسطویی قائل است او

ورای عقل کلی، اوّلین اصل عالم مجرّدات که خود مبدأ آن بود، قرار داشت بی آن که خود عقل باشد. آیین اسماعیلیه با پیروی از «طریقه سلبی» همه اسماء و صفات را ازخداوند نفی و او را به حقیقتی ورای وجود و عدم توصیف می‌کرد. اسماعیلیان که این مفاهیم را از سنّت نو افلاطونی اقتباس کرده بودند، تغییرات خاص دیگری نیز در جهان شناسی نو افلاطونی پدید آوردند که خصوصیّت اسلامی بیشتری بدان می‌داد. بدین ترتیب، آنان عقل کلی را صادر از خدای یگانه نمی‌دانستند؛ بلکه معتقد بودند که عقل کلّی به واسطه کلمه یا امر الهی با فعل ازلی و ابداع فوق جسمانی پدید آمده است.

به هر حال، کل جهان هستی مورد خطاب امر واقع شده و عقل صور همه اشیا را در عالم روح و عالم ماده در خود داشت و به این ترتیب دفعةً واحدةً در عالم ابداع ایجاد شدند. موجودات در اصل و منشأ وجود خود همگی عین ربط مستقیم به او بودند؛ گرچه در جریان صدور و سیر علیّت که موافق تقدیر الهی از عقل صادر می‌شد بتدریج در خارج تعیّن می‌یافتند. عقل را، المبدع الاوّل می‌خواند؛ زیرا امر گرچه منطقاً پیش از آن بود امّا در وجود با عقل اتّحاد داشت. خداوند را به سبب فعل ازلی‌اش می‌توان مُبدِع نامید. ریشه قرآنی کلمه ابداع، که خداوند درقرآن کریم به:بدیعُ السّمواٰتِ والارض وصف شده است (سوره بقره، آیه ۱۱۷ ـ سوره انعام، آیه ۱۰۱) و نیز کلمه امر الهی که معادل باکن امری بود، روشن و بدیهی است. از نظر کاربرد اصطلاحی، اسلامی شدن مفاهیم فلسفی نوافلاطونی با برابر شدن معنای عقل کلی با الفاظ قرآنی قلم، عرش و قضا توسعه بیشتری یافت و معادلهای مشابهی برای ارکان دیگر عالم روح نیز به‌کار گرفته شد. امّا مهمتر آن بود که این تغییرات بر خلاف نظریه صدور فلاسفه، از ماهیّت اختیاری و آزادی عمل خلقت که از قرآن و احادیث استنباط می‌شود، حکایت داشت. کلام اسماعیلی، با استفاده از همین انگیزه، بر ضد سنّت فلسفی صریحاً قائل شد به این که علّت اولی خدا نیست بلکه علت اولیِ جهان کلمه یا امر الهی است که با عقل کلی متّحد شد. خداوند را تنها می‌توان مُعِلّ و علت العلل نامید.

بدون تردید، جذابیّت الهیّات نوافلاطونی برای افکار اسماعیلی تا حدی بلاشک به سبب آن بود که نوافلاطونیها یگانگی کامل خداوند و وحدانیّت و تنزه مطلق او را موکّداً اثبات می‌کردند. اثبات توحید و تقدّس از شوائب و غیریّت و تنزیه خداوند از همه موجودات دیگر در حقیقت جزء اصول عمده اسلام است و به طرق مختلف در سراسر کلام اسلامی به چشم می‌خورد. آیین اسماعیلی و نوافلاطونی بحث درباره این اصول را به منتهای خود رساندند. ابویعقوب سجستانی متقدّم‌ترین مؤلّف اسماعیلی نوافلاطونی که بیشتر آثار کلامی‌اش

محفوظ مانده است، نظریات مکاتب گوناگون کلامی اسلامی را درباره تنزیه خداوند مورد بحث و بررسی قرار داده است.[1] او حتّی اساسی‌ترین نظریات ضد انسان انگارانه معتزله عقل‌گرا را که عموماً متّهم می‌شدند که در آرای نفی و سلب و در تفسیر مجازی صفات الهی بسیار از صواب دور شده و بدین ترتیب به خطای تعطیل در ذات الهی افتاده‌اند، مردود دانست. امّا ابویعقوب تعطیل صفات را در ذات الهی صرفاً صورت مخفی تشبیه (انتساب شباهت خداوند به خلق) می‌دانست؛ زیرا انکار محض هرگونه شباهت خداوند با طبیعت مادی انسان، خداوند را به موجودات مجرّد مانند می‌کرد. بدین ترتیب نفی تشبیه خداوند با مخلوقاتش هرگونه شباهتی با موجودات معقول عالم روح از او سلب می‌کند. ابویعقوب در این دو نفی پارادوکس گونه، ماهیّت ورای عقلی کلام اسماعیلیه را دوباره تأیید می‌کند. در همین نتزّه نسبت به عقل صرف و اساس بالضّروره مکاشفه‌ای مفهوم نوافلاطونیان از خدای یگانه بود که نویسندگان اسماعیلی وجوه مشترک آراء نوافلاطونی را با نظریه‌های خود تشخیص دادند. کلام اسماعیلی، مشخّصاً درصدد اقامه برهان بر وجود خداوند که هر مکتب کلامی عقلی در اولین وهله بدان می‌پردازد برنیامد. ظاهراً برهان عقلی بر حقیقتی که ورای عقلی و هستی است عَبَثْ بود. نیازی هم به اقامه برهان وجود نداشت؛ زیرا خداوند چنانکه ابویعقوب قائل بود، از هریقینی یقینی‌تر است (اثبت من کل ثابت). این، یقینی بود که تنها از طریق مکاشفه می‌توانست بر ذهن انسان ظاهر شود.

الهیّات مبتنی بر عقل را در سده‌های نخستین اسلامی با وضوح و انسجام تمام مکتب اعتزال مطرح کرد. طی اولّین دهه‌های قرن ۱۱/۵، الهیّات تعقلّی براساس سنّتی متفاوت توسط فیلسوفی که بر تفکّر شرق عالم اسلام و همچنین بر الهیّات مدرسی تا قرنها بعد عمیقاً تأثیر گذارد، یعنی ابن سینا (ف ۱۰۲۷/۴۲۸) دوباره به‌گونه‌ای منظّم تدوین شد. ابن سینا خود نقل کرده است که چگونه پدرش به آیین اسماعیلیه گرویده و چگونه می‌شنیده است که پدر و برادرش مسائل علمی و فلسفی را بر طبق عقاید اسماعیلیه مورد بحث قرار می‌دهند. آنان وی را به شرکت در بحثهای خود دعوت می‌کردند؛ امّا ابن سینا احساس می‌کرد که نمی‌تواند عقایدشان را بپذیرد. بدین ترتیب او مسلّماً با تفکّر اسماعیلی بخوبی آشنا بوده است؛ امّا به

1. For the following see in Particular Paul Walker, «An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the unnowable, Neoplatonic God», in *American Journal of Arabic Studies*, II, 1974,7-21 and *Idem*, «The Ismaili Vocabulary of Creation», in Studia Islamica, XL, 1974,75-85.

سنّت ناب‌تر مشّایی که پیش از وی در فلسفه اسلامی، خصوصاً توسط فارابی مطرح شده بود، روی آورد. ارسطو و فارابی در حقیقت معلّمان اصلی ابن سینا بودند. ابن سینا گرچه الهیات منسوب به ارسطو را (که در واقع برگرفته از تاسوعات فلوطین بود) معتبر می‌دانست، مع الوصف به پیروی از آن جنبه‌ای که اسماعیلیان آن را بسیار متجانس با اندیشه‌های خود می‌دیدند، نپرداخت.

خدا در الهیات ابن سینا منزّه از هستی نیست. ابن سینا خداوند را واجب الوجود می‌خواند. این دیدگاه در واقع اساس استدلال ابن سینا بر وجود خداوند را تشکیل می‌دهد که از امکان ذاتی عالم و نیاز آن به علّتی غایی و ضروری سخن می‌گوید. همچنین خداوند ازنظر ابن سینا منزّه ازعقل نیست؛ بلکه او خداوند را با لذّات، عقل، عاقل، معقول می‌داند. خداوند از این نظر به ارکان عالم روح شباهت داشت که ابن سینا آن را به عقول صرف تعریف کرده بود. او بر طبق سنّت فلسفی، خداوند را علّت اولی می‌داند و با اثبات قاعدهٔ: الواحد لایصدر عنه الّاالواحد، بر آن است که خداوند عقل اوّل را بالضرورة ایجاد کرده، نه با فعلی ارادی.

ابن سینا با اعتقاد به این که خداوند بالاصالة معقول است، آزادانه در خصوص حقیقت، صفات و ذات خداوند و در خصوص عالم روح با تعبیرات عقلی محض سخن گفته است بی آن که به براهین قرآنی یا رموز دینی تمسّک جوید. به رغم نکات مورد نزاع فراوانی که بین او و معتزله به چشم می‌خورد، الهیّات ابن سینا از این لحاظ به کلام معتزله شباهت دارد. غزالی در انتقاد از فلسفه ابن سینا توانست اثبات کند که نظر ابن سینا در خصوص صفات الهی اساساً با تعطیل معتزلی موافق است. به نظر وی عقل برای رسیدن به معرفت الهی حقیقتاً به هدایت پیامبران نیاز ندارد. در فلسفه ابن سینا یقیناً جایی برای عرفان و نبّوت وجود داشت و اعتقاد وی به اسلام مسلّماً دور از شائبه بود. اما نبّوت به همان عالم تعلّق داشت که عقل. علم پیامبران از همان منبعی مایه می‌گرفت که ذهن هر انسانی از آن مایه می‌گیرد؛ یعنی از عقل فعّال یا عقل عاشر که واهب الصّوَرَ بود گرچه رابطه آنها با عقل فعّال نزدیکتر و به همین سبب علم آنها واسطه‌تر و کلّی‌تر بود. پیامبران قادر بودند این علم را به صور و نمادهایی منتقل کنند که به قلبهای اکثریّت مردم راه یابد؛ حال آن که الهیّات، که همان حقایق را با تعبیراتی واقعی و بدون استعارات توضیح می‌داد، ورای استعداد ذهنی اکثر آنان بود.

ما بعد الطبیعه عقلی ابن سینا که با استحکام و انسجام به اثبات نظام فلسفی مختص به خود پرداخته بود، با کلام مبتنی بر نبّوت اسماعیلی شدیداً به معارضه برخاست. مع‌الوصف، اسماعیلیان در بیش از مدّت یک قرن هیچ پاسخ مستقیمی به آن ندادند و هیچ بحث انتقادی یا

ردّی بر آن ننوشتند. ناصر خسرو در کتاب جامع الحکمتین (تالیف ۴۶۳/۱۰۷۰) که در آن توافق فلسفه یونانی و کلام اسماعیلی را بیان می‌دارد، به طور کلی فلسفه مشّاء و آرای ابن سینا را مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد، گرچه در ارائه تعالیم اسماعیلی، مبادی قرآنی و مبتنی بر رسالت آن را آشکارا تأیید می‌کند. پس از چندی، در کتاب فصول الاربعه منسوب به حسن صبّاح، مؤسّس فرقه نزاری اسماعیلی، عدم کفایت عقلی و نیازمندی انسان به معلّم هدایت یافتهٔ خداوند، با احتجاجات داغ امّا ملال آوری، دوباره بیان شد. نظریّه تعلیم یافتهٔ خداوند، گرچه مشخّصاً در تفکّر متأخّرتر شیعی و اسماعیلی ریشه داشت، آنچنان در آیین نزاری اهمیّت پیدا کرد که پیروان دعوت جدید حسن صبّاح را تعلیمیّه می‌گفتند. حسن صبّاح، گویا به منظور آن که ارتباط خاص ضرورت تعلیم با الهیّات را مورد تأکید قرار دهد، از ناتوانی عقل در شناخت خداوند و از نیاز به نبّوت برای شهادت حقیقی به توحید سخن می‌گوید.

شهرستانی (ف ۵۴۸/۱۱۵۳) احتجاجات حسن صباح را به صورت کاملاً مبسوط در کتابش الملل و النِّحَلْ نقل کرده است. وی ظاهراً بسیار به اینها علاقه‌مند بوده است. گرچه شهرستانی متکلّم اشعری مذهب برجسته‌ای شناخته می‌شود که با آزاد اندیشی به همه مذاهب و نحله‌های فلسفی علاقه نشان داده است، مع الوصف به زعم برخی از معاصرانش در نهان به آیین نزاری اسماعیلی و گسترش پیام آن تمایل داشته است.[۱] شهرستانی در کتاب تفسیرش بر قرآن که تاکنون چاپ نشده؛ روشهای تفسیری و اصطلاحات خاص اسماعیلی را به کار می‌برد و متذکّر می‌شود که چگونه استاد تفسیرش برخی از «کلمات عالیه خاندان پیامبر و پیروانشان» را که به «رموز پنهانی و محکمات علوم قرآنی اشاره دارد» بر او آشکار کرده است. وی سپس در جستجوی افراد صادق (الصادقین) بر می‌آید و یکی از بندگان صالح (عبدٌ من عباد اللّه الصالحین) را می‌یابد که اصول حقیقی تفسیر قرآن را به او تعلیم می‌دهد. احتمالاً این معلّم که شهرستانی نامش را ذکر نمی‌کند، شخصیّتی اسماعیلی بوده است. گرچه در خصوص روابط مستحکم شهرستانی با «الموت*» اطلاع بیشتری در دست نیست، برخی از آثار موجود وی حاکی از آن است که او در سراسر دوران زندگی بالنده‌اش به دفاع از آرای اسماعیلیان

۱ـ رک: به محمد تقی دانش پژوه، داعی الدعاة تاج الدّین شهرستانه، در نامه آستان قدس، ۷/۲، ۱۳۴۶، ص ۷۱ به بعد. ۸/۴، ۱۳۴۷، ص ۶۱ به بعد؛

and in general for the following w. madelung, Aš.šahrastanis streitschrift gegen Avicenna und ihre widerlegung durch Nasir ad-Din al-Tusi,in Akten dos VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft ed.A. Dietrich, Cöttingen,1976,250,9.

*ـ نام قلعه حسن صبّاح و به معنای آشیانه عقاب است ـ م.

پرداخته است. او در یکی از کتابهایش به نام المصارعة* که تاکنون به چاپ نرسیده است، بر مبنای آنچه که آن را معیارالنبوّة می‌خواند، به ردّ مابعد الطّبیعه ابن سینا می‌پردازد. موضع خود او در واقع کاملاً با کلام سنّتی اسماعیلیه موافق است.

شهرستانی مفهوم جامع ابن سینا درباره وجود را که هم خدا (واجب الوجود) و هم عالم امکان را در بر می‌گیرد به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید که این مفهوم، وجود را به جنس یا ملازمه‌ای شبیه به جنس تبدیل می‌کند که اجزائش به وسیله فصل از یکدیگر متمایز شده و بدین ترتیب ضرورتاً با هم ترکیب می‌شوند. ابن سینا برای رهایی از این اشکال، می‌گوید که وجود بر خداوند و عالم امکان به تشکیک حمل می‌شود نه به تواطؤ. بنابراین ترکیب واحدی از آنها به عمل نمی‌آورد. شهرستانی می‌گوید حتی با مفهوم تشکیکی وجود، تکثر می‌تواند در ذات واجب الوجودی که ابن سینا می‌گوید راه یابد. او تأکید می‌کند که لفظ وجود را نمی‌توان نسبت به خداوند به تشکیک یا تواطؤ حمل کرد، بلکه وجود بر خداوند صرفاً بالاشتراک حمل می‌شود. وجود بر خداوند و موجودات امکانی به یک مفهوم حمل نمی‌شود. خداوند صرفاً به این معنا واجب الوجود است که به موجودات غیر خود وجود می‌دهد و وجود را از آنها سلب می‌کند. بر همین منوال، حمل همه اسماء و صفات دیگر بر خداوند باید بالاشتراک باشد. خداوند حق است بدین معنا که حق را حق و باطل را باطل می‌کند (یحقّق الحقّ و یبطل الباطل). حیّ است بدین معنا که معطی مرگ و حیات است. متضادآن مانند وجود و عدم، وحدت و کثرت، علم و جهل، مرگ و زندگی، خیر و شر، قدرت و ناتوانی همچون دو طرف نزاع در محکمه (متحاکمات) می‌باشند که خداوند فوق آنها و حاکم بر آنهاست.** بنابراین تلاش ابن سینا برای اثبات وجود خداوند براساس مفهوم کلی وجود بی‌ثمر است. اثبات وجود خدا نیازی به اقامه برهان ندارد؛ چراکه وجودش روشن‌تر از آن است که نیاز به دلیل و برهان داشته باشد. معرفت الهی، در حقیقت مبتنی بر فطرت است. انکار فطرت مستلزم

---

*ـ کتاب مصارعة الفلاسفه را همراه با رد آن به نام مصارع المصارع تألیف خواجه نصیرالدین طوسی انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی به چاپ رسانده است، قم، ۱۴۰۵ هـ ق ـ م.

**ـ اصل قول شهرستانی به قرار زیر است: «والمتضادات متخاصمات، و المختلفات متحاکمات، و الحاکم علیها لایکون فی عداد أخد المتحاکمین الیه المتخاصمین عنده، لکنّه یطلق الحق علی الحاکم، بمعنی أنّه یظهر الحق و یخفیه، لا بمعنی أنّه یخاصم احد المتخاصمین فیساویه تازة ویباینه اخری.

فالوجود والعدم، والوجوب و الامکان، والوحدة و الکثره، والعلم و الجهل، و الحیاة و الموت، و الحق و الباطل، و الخیر و الشّر، و القدرة و العجز، متضادآت و تعالی اللّه عن الاضداد و الأنداد. مصارع المصارع، نصیرالدین طوسی، چاپ کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، تاریخ ۱۴۰۵ هـ، ص ۵۶ ـ م.

انکار نفس است. کسی که حاکم مطلق را انکار می‌کند به وجود خود حکم می‌کند و با همین حکم وجود خداوند را اثبات کرده است. بدین سبب است که پیامبران به تبلیغ وحدانیّت و نفی شریک و همتا برای او اکتفا کرده‌اند؛ زیرا اقامه برهان بروجود خداوند ضرورت نداشت.

شهرستانی به این گفته ابن سینا که از واحد تنها واحد، یعنی عقل اوّل، صادر می‌شود اعتراض می‌کند و می‌گوید خداوند مبدع همه چیز است و همه موجودات را به طور یکسان باید عین ربط مستقیم با او دانست، بدون وساطت عقل، روح یا ماهیّت. وحدانیّت خداوند در حقیقت وحدت عددی، وحدت یک کل یا مجموع، وحدت جنسی، نوعی و یا فردی نیست. وحدت، کثرت و امور متضاد به طور یکسان از او صادر می‌شوند. قرآن نیز این موضوع را تأیید می‌کند و موجودات را به نحو کلی و جزئی در ارتباط مستقیم با خداوند قرار می‌دهد. بدین‌سان، خداوند در آیه ۳۸ سوره ۷۸ (انباء) قرآن می‌فرماید: «یَوْمَ یَقُوم الرّوحُ و الملائکةُ صفاً» (= روزی که روح و فرشتگان (در مقابل خداوند) در یک صف قرار خواهند گرفت). مراد از روح، عقل اوّل و عقل فعّال است و منظور از ملائکه، مدبّران غیر جسمانی افلاک (المفارقات المدبّرات امراً). بنابراین همه اشیاء را باید به طور مساوی در ارتباط مستقیم با خداوند قرار داد؛ خواه مستقیماً و با اراده اوّل (بالقصد الاوّل) از او نشأت گرفته باشند خواه نه، چراکه همه موجودات به سبب امکان ذاتیشان به طور مساوی به جاعل نیازمندند؛ هر چند که ممکن است مقام و مرتبه آنها از جنبه‌های دیگر متفاوت باشد.

این عقیده ابن سینا که خداوند بذاته عقل و عاقل و معقول است، نیز مورد انکار شهرستانی قرار می‌گیرد. وی می‌گوید این اعتقاد حاکی از تثلیث در خداوند است که شبیه به تثلیث مورد قبول مسیحیان می‌باشد». شهرستانی با خردهٔ گیری ورد نظریه پیچیده ابن سینا در خصوص علم خداوند و نیز با امتیاز گذاشتن بین روشهای ادراک خود و ادراک کلیّات و جزئیّات تاکید می‌کند که علم خداوند کلیات و جزئیات را به طور یکسان در بر می‌گیرد. وی مراتبی را برای علم و استدلال مفروض می‌گیرد. استعداد و قدرت انسان در استدلال بیش از حیوان است و علم فرشتگان بالاتر از علم انسانهاست. عقل و علم در مورد انسانها و فرشتگان فقط بالاشتراک حمل می‌شود. ادراک فرشتگان، همچون انسان، مبتنی بر تصوّر و تصدیق، تعریف و صغری و کبری نیست، علم خداوند ورای همه روشهای ادراکی قرار دارد.

شهرستانی نظر ابن سینا را در مورد قِدَم عالم مردود می‌داند. او بر خلاف گفته ابن‌سینا که «عالم با وجود خالق موجود می‌شود و با بقای او وجودش تداوم می‌یابد»، بر این باور است که مفهوم وجود و بقا نسبت به خداوند و جهان به اشتراک اطلاق می‌شود. خداوند مطلقاً ورای

عالم مادی است؛ همانطور که خارج از زمان و مکان است؛ حال آن که بقای عالم مادی در ظرف زمان قرار دارد. زمان که مقیّد به گردش افلاک است، فروتر از عالم مفارقات موجودات غیر مادّی قرار دارد. شهرستانی علیه نظریه ارسطویی چنین استدلال می‌کند که تسلسل در جهان مادّی همچون نامتناهی بودن مکان محال است. بنابر این، نظریه ابن سینا دایر بر گردش بی‌نهایت افلاک که وی آن را علت قِدَم «موالید» می‌پندارد، استدلالی ناموجّه است. خطای عمده ابن سینا و پیروانش در این مسأله آن است که جهان را صادر از خداوند و ضرورت ذات او می‌دانند. به این ترتیب، آنان خداوند را نسبت به جهان هستی قبل از هر چیز «موجب» آن می‌شمارند. بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که عالم لازمهٔ تصادفی و بلاقصد ذات خداوند است. به هر حال، خداوند نسبت به عالم قبل از هر چیز «موجِدْ» آن است، نه «موجب» آن و قرآن فعل خداوند را نسبت به عالم با الفاظی چون اختیار، اراده، خلق، امر و مِلک توصیف می‌کند.

سرانجام، شهرستانی از پیروان ابن سینا می‌پرسد که چرا ابن‌سینا عقل فعّال، یعنی مدبّر فلک قمر را واهب الصوّری می‌داند که عقل انسان به واسطه آن از قوّه به فعل و کمال می‌رسد. چرا وی هیچ یک از دیگر عقول افلاک سماوی، یا عقل اوّل و یا خود خداوند را واهب الصوّر نمی‌داند؟ وانگهی، عقل مدبّر قمر از نظر مکانی فقط به ظاهر به انسان نزدیکتر است. مع‌الوصف، اگر قرب به انسان به نحوی مورد نظر است آیا کسی از عقول انسانی که فعلیّت یافته و به قوّه الهی همه عقول دیگر بشری را تحت الشّعاع خود قرارداده است نمی‌تواند که واهب الصّور باشد؟ آیا عقل نبی نمی‌تواند واهب الصوّر باشد؟

تعالیم اسماعیلی شهرستانی ظاهراً عامل مهمّی در پذیرش موقّت آیین اسماعیلی توسّط فیلسوف و منجّم بزرگ نصیرالدین طوسی (ف ۱۲۷۴/۶۷۶) بوده است. خواجه نصیر در شرح حال مکتوب خویش ضمن پیوند خود با اسماعیلیه از شهرستانی با عنوان اسماعیلی داعی الدعاة نام می‌برد و می‌نویسد که وی استاد عموی پدرش و این عمو معلم پدرش بوده و این پدرش بود که او را با مسائل اعتقادات دینی و بشری آشنا ساخت. خواجه نصیر بعلاوه توضیح می‌دهد که چگونه پس از تحصیل کلام و فلسفه دریافته است که عقل انسانی تنها تحت نفوذ عقل کامل دیگری و با تاثیری از معلّمی که حق تعالی او را هدایت کرده باشد می‌تواند از قوّه به فعل برسد. او امیدوار بود که با پیوستن به اسماعیلیه این معلّم را بیابد.

معلوم است که خواجه نصیر طوسی بعدها آیین اسماعیلی را رها کرد و طی فعّالیّتهای علمی و تحقیقاتی گسترده‌ای یکی از حامیان و شارحان بزرگ فلسفه ابن‌سینا شد. در این

هنگام وی ردّی بر انتقاد شهرستانی از فلسفه ابن سینا نوشت و در آن نکته به نکته از عقاید ابن‌سینا دفاع کرد. استدلال خواجه نصیر صرفاً مبتنی بر عقل است. او مراجعات شهرستانی به شواهد قرآنی و «معیارهای انبیاء» را با مشاجرات عقلانی بی ارتباط می‌داند و بدین ترسبب متعرض آنها نمی‌شود.

کلام خاص خواجه نصیرالدین طوسی به گونه‌ای که خصوصاً در کتابش تجرید الاعتقاد مطرح شده است، سالیان سال بر کلام مدرسی، سنی و شیعی در شرق جهان اسلام تأثیر عظیم و ماندنی گذاشت؛ خواجه در این کتاب اصول عمده اعتقادی آیین امامیه را با فلسفه ابن‌سینا درهم آمیخته است. تعریف خداوند به وجود، واجب الوجود، که غزالی و فخرالدین رازی پیش از او آن را در کلام مدرسی وارد کرده بودند، اکنون برافکار متکلّمان و فیلسوفان حاکم شد و اقامه برهان بر وجود خداوند براساس دلایل جهانشناختی، به شیوه‌های گوناگون و بیشماری بیان شد.

مفهوم تشکیکی وجود خداوند و جهان نیز با تجدید حیات عظیم فلسفه اسلامی در مکتب اصفهان در دوران صفویه رواج یافت. این دوره بود که پیوندهای گوناگون تفکّر عقلی، قرآنی و عرفانی را در ترکیبی نو با یکدیگر درهم آمیخت. مع‌الوصف، این نظر که خداوند ورای عقل و وجود است و اسماعیلیان به سبب اعتقاد بدان بسیار مورد اتّهام قرار می‌گرفتند، کاملاً از میان نرفت. هانری کوربن اخیراً توافق عمیق نظریات کلامی ملاّ رجبعلی تبریزی (ف ۱۰۸۰/ ۷۰-۱۶۶۹) و مکتبش را با تعالیم کلاسیک اسماعیلیه یادآور شده است.[۱] ملارجبعلی که از شاگردان میرفندرسکی بود، این نظر رایج را که وجود نسبت به خداوند و عالم امکان به تشکیک حمل می‌شود مردود دانسته بر آن بود که حمل وجود بر خداوند به اشتراک است. وی در موافقت با این نظریه، در خصوص صفات خداوند به نظریه «طریقهٔ سلبی» پیوست. گرچه ملارجبعلی تبریزی اسماعیلیان را از جمله کسانی که پیش از او بر این عقاید بوده‌اند ذکر نمی‌کند اما پیوند آرای او با تفکّر اسماعیلی بعید نیست. او در توضیح نظریات خویش قولی منسوب به امام محمد باقر علیه‌السلام را نقل می‌کند در اثبات آنکه خداوند را فقط بدین لحاظ می‌توان عالم و قادر خواند که علم را به عالم و قدرت را به قادر عطا می‌کند. به گفته شهرستانی، اسماعیلیه این قول امام محمد باقر علیه‌السلام را در دفاع از مشرب خود نقل

۱- هانری کوربن مقدمه منتخباتی از حکمای الهی ایران، تألیف استاد سیدجلال الدّین آشتیانی ج۱، تهران، پاریس، ۱۹۷۲، ص ۹۸ به بعد. نیز رک. به هانری کوربن En Islam Iranien پاریس ۱۹۷۲، ج۴ فصل ۳ و مقدمه منتخباتی از حکمای الهی ایران ج ۲، ص ۹۱ به بعد.

کـــرده‌انـــد. تـعداد زیـادی از شـاگـران مـلارجـبعلی تـبریزی کـه قـاضی سـعید قـمی (ف۱۱۰۳/۹۲-۱۹۶۱) مشهورترین آنان بود، بر آرای او صحّه گذاشته به استادی آنها را بیان داشتند. قاضی سعید در کلام متمایل به عرفان خود نظر استادش یعنی مفهوم اشتراکی لفظ وجود را نسبت به خداوند پذیرفته بود و به خداوندی ورای عقل و معقول تأکید می‌ورزید. وی بر آن بود که عقل نمی‌تواند علم به حق پیدا کند و شناخت خداوند باید از فطرت انسان در دل طلوع کند. قاضی سعید در باره صفات الهی که ابویعقوب سجستانی مطرح کرده بود به نفی دوگانهٔ تکیه می‌کرد و درباره وحدت خداوند با اصطلاحاتی نزدیک به آموزه‌های اسماعیلی به بحث می‌پرداخت و کیفیّت ریاضی آن را منکر بود. قوام الدّین محمد رازی، یکی دیگر از شاگردان رجبعلی تبریزی، با انکار این قول که خداوند را بتوان واجب الوجود خواند، اصل تنزّه خداوند از وجود را بیشتر بسط و توسعه داد. کوربن همچنین متذکر می‌شود که همین سنّت الهیّات ماورای عقل بعدها هم دراثر شیخ احمد احسائی (ف۱۲۴۱/۱۸۲۶)، مؤسّس مکتب شیخیّه ونیزدرنظام اعتقادی فیلسوف وحکیم سید جعفرکشفی(ف۱۲۶۷/۵۱ - ۱۸۵۰) دوباره مطرح شد. بررسی و مطالعه افکار این مکاتب هنوز به طور جدّی آغاز نشده است. بنابراین زود است که اهمیّت کامل آنها و مناسبات مشترکشان مورد ارزیابی قرار گیرد. با این حال، تمسّک و مراجعه مجدّد به کلامی ورای عقلی و مبتنی بر نبوّت که سالیان طولانی پس از «قرن اسماعیلیان» خداوند را مطلقاً منزّه از شوائب عقل و وجـود مـی‌دانست، آشکـارا از ریشه‌های عمیق آن در تفکّر اسلامی حکایت دارد.

۱۴

منابع فقه اسماعیلی*

قاضی نعمان محمد بن حیّون (ف ۳۶۳/۹۷۴) کتاب معروف خود دعائم الاسلام[۱] را که هنوز هم معتبرترین تفسیر فقهی اسماعیلیان طیّبی است، در زمان فرمانروایی خلیفه فاطمی، المُعِزّلدین اللّه (۳۶۵-۳۴۱/۹۷۵-۹۵۲) نوشت. دعائم اولین رسالهٔ فقهی او نبود. چندی پیش از آن رساله مختصری درباب فقه نگاشته بود.[۲] قاضی نعمان در مقدمه این رساله می‌گوید که وی ابتدا مجموعه بزرگی از احادیث فقهی منقول از اهل بیت پیامبرﷺ را فراهم آورد، موارد اجماع و اختلاف آنها را بیان کرد و آنچه را که در آن میان از اصول مستحکمی برخوردار بود با دلائل و شواهد توضیح داد. این مجموعه، موسوم به کتاب الایضاح، حدود سه هزار صفحه را در بر می‌گیرد. وی سپس با حذف سلسله روات و جزئیات دیگر، کتاب مختصرتری را به نام کتاب الاخبار از کتاب الایضاح استخراج کرد. کتاب الاقتصار و ارجوزه‌ای به نام المنتخبه، دو مُلَخَّص دیگر از اثر اخیرند.[۳]

خبرگان متون اسماعیلیه، حتی افرادی چون ایوانف (W.Ivanow) و فیزی (A.A.A.Fyzee) تا همین اواخر کتاب الایضاح را مفقود می‌شمردند.[۴] به هر حال، در مجموعه نسخ خطی اسماعیلی که اخیراً در کتابخانه دانشگاه توبینگن به دست آمده است

---

*- این مقاله در کنگره انجمن خاور شناسی امریکا در سانتاباربارا
(Congress of the American Oriental Society in Santa Barbara)
مارس ۱۹۷۴ قرائت شده است.

۱- دعائم الاسلام، تصحیح A.A.A.Fyzee ج ۱ و ۲ (۱۹۵۱/۶۱).

۲- تصحیح محمد وحید میرزا، کتاب الاقتصار، (دمشق، ۱۹۵۷).

۳- الاقتصار، ص ۹ به بعد.

۴- رک:
Cf.W.Ivanow, *Ismaili Literature* (Tehran,1963) p. 34; A.A.A. Fyzee, *Compendium of Fatimid Law* (Simla,1969), introduction, p. xxvii.

نسخه‌ای وجود دارد که عنوان آن خبر از جزو برجای مانده‌ای از کتاب الایضاح می‌دهد (ماوُجِدَ من کتاب الایضاح)[۱]. نسخه‌ای دیگر که همین جزو در آن وجود دارد در تملّک استاد عباس همدانی است[۲] و بعید نیست در آینده نیز نسخه‌های دیگری در کتابخانه‌های اسماعیلیه به دست آید. هیچ دلیلی وجود ندارد که بر اصالت این جزو تردید روا داریم. مندرجات آن دقیقاً بر توصیفی که قاضی نعمان در کتاب الاقتصار از کتاب الایضاح آورده منطبق است. در اینجا، بر خلاف روش قاضی نعمان در دیگر آثار فقهی‌اش، سلسله روات هر حدیث به طور کامل ذکر شده است. مولّف در هر موضوع فقهی چندین حدیث از اهل بیت نقل و به موارد موافق یا مخالف آن اشاره می‌کند. اگر بین احادیث تناقض آشکار وجود داشته باشد وی معمولاً آن را با حدیثی دیگر یا با توضیح دلیل رجحان یکی بر دیگری رفع می‌کند که با روش او در دعائم تفاوت دارد. وی در دعائم، معمولاً در تأیید احکام مسلّم فقط حدیثی واحد را نقل می‌کند و یا خود بدون توجّه به هر اختلاف، آن را به صورت قاعده‌ای روشن بیان می‌دارد. حجم کل کتاب الایضاح که قاضی نعمان وصف آن را کرده، منطبق بر این واقعیّت است که این جزو فقط حاوی بخشی از باب صلاة است در ۲۶۰ صفحه و تقریباً در همان زمینه‌ای سخن می‌گوید که متن چاپی ۳۵ صفحه‌ای دعائم و کتاب الاقتصار ۴ صفحه‌ای مشتمل بر آن است.[۳] این جزو، به سبب همین ویژگیها و به دلیل آنکه کتاب الایضاح اوّلین اثر فقهی قاضی نعمان بوده که شاید آن را در عصر المهدی (۳۲۲-۲۹۷/۹۳۴-۹۰۹)، اوّلین خلیفه فاطمی نوشته باشد،[۴] روزنه جدیدی است برای کشف منابع فقه اسماعیلیه و پیدایش آن.

قاضی نعمان گویا در اصل از پیروان مذهب اهل سنّت بوده و ظاهراً هیچ گاه به طور رسمی در فقه و حدیث شیعه تعلیم ندیده است.[۵] وی در نقل احادیث اهل بیت نمی‌توانست خود را

۱- مکیروفیلمی از این نسخه به همّت آقای دکتر E.Kummerer، مدیر بخش شرقی کتابخانه دانشگاه توبینگن در اختیارم گذاشته شد.

۲- نامه استاد همدانی در تاریخ ۹ مارس ۱۹۷۵.

۳- این قطعه ناگهان با عبارتی که باید بسیار نزدیک به آغاز کتاب الصلاة باشد شروع و در بخش موسوم به: ذکر مایُقرأ فی الصلاة من السُّوَر ختم می‌شود. ظاهراً در مواردی قلیل افتادگی‌های کوچکی در متن وجود دارد. ترتیب مطالب آن عمدتاً با ترتیب مطالب دعائم یکسان است. مطالب مندرج در آن تقریباً با مطالب دعائم، ج ۱، ص ۹۴- ۱۵۹ و الاقتصار، ص ۲۴-۲۱.

۴- نعمان در سال ۶- ۳۱۳/۹۲۵ به خدمت المهدی در آمد رک:

A.A.A. Fyzee «Qadi an-Numán, The Fatimid Jurist and Author,» *JRAS* 1934, p. 7.

۵- در خصوص این مسأله مورد اختلاف که آیا نعمان متعلّق به مکتب مالکی است یا حنفی، رک: به توضیحات من در JAOS 84 (1964): 424 (نیز، رک:

I.K Poonawala, «A Reconsideration of al-Qadi al-Numán's *Madhhab*» BSOAS

مرجعی بداند که روایات را مستقیماً از زبان روات شنیده است، بلکه ناچار بود به منابع مکتوبی که در اختیار داشت تکیه کند. قاضی نعمان، در این جزو، کتاب مأخذ خود را مرتباً نام می‌برد و سلسله روات را از نویسندهٔ کتاب تا منشأ حدیث ذکر می‌کند و بدین ترتیب از شیوهٔ رایج عصر خود که حتی اگر اولین بخش سلسله هم نقل مکتوب می‌داشت حدیث را بدون ذکر مأخذ مکتوب به آخرین راوی یا گردآورنده اسناد می‌دادند، دور می‌شود. بدین‌سان، این جزو در زمینه مجموعه احادیث فقهی متقدم‌تر شیعه اطلاعات با ارزشی به دست می‌دهد و در چندین مورد امکان تشخیص منبع مکتوب را فراهم می‌سازد و همچنین جدا سازی اِسناد مکتوب از اِسناد اصلی، یعنی احادیث مشابه در مجموعه احادیث شیعه مثل کتاب الکافی شیخ کلینی را سهولت می‌بخشد.

نعمان در سراسر این جزو حدود بیست کتاب را به عنوان منابع روایات خود نام می‌برد. در چند مورد معلوم نیست که آیا مرادش منبع ذکر شده قبلی است یا اثری دیگر. ظاهراً هیچ یک از این آثار به استثنای یکی از آنها که آن هم کامل نیست،[1] در حال حاضر موجود نیستند. در فهرست ابن ندیم و فهرست های دیگر شیعه فقط تعداد اندکی از این کتابها ذکر شده است که بیشتر آنها کتابهای نخستین‌اند.[2] هویّت برخی از مؤلّفان را نمی‌توان از روی منابع موجود به دست آورد.[3] این کتابها هنگام تألیف از کتاب المسائل گرفته تا کتاب جامع عبیدالله حلبی، که بدون واسطه از امام جعفر صادق علیه‌السلام (شهادت ۷۶۵/۱۴۸) حدیث نقل می‌کند و در حیات[4] همان حضرت وفات می‌یابد، تا کتاب حمّاد بن عیسی (ف ۸۲۳-۲۴/۲۰۸ یا ۸۲۴-۲۵/۲۰۹) که معمولاً از امام محمد باقر علیه‌السلام با واسطه دوراوی[5] به نقل حدیث می‌پردازد و تا تألیف متأخّرتر مؤلّفانی که در دوران حیات نعمان وفات یافتند، حدیث نقل کرده‌اند.

37(1974): 572 ff.

دلایل دیگر پوناوالا (Poonawala)، این مطلب را در مورد یکی دانستن پدر قاضی نعمان با محمد بن حیّون که خشانی می‌گوید وی از مکتب مالکی به کیش اسماعیلی روی آورده است، قوت می‌بخشد.

۱ـ رک: پیوست شماره ۲همین‌مقاله. ۲ـ رک: پیوست شماره‌های ۱، ۲، ۴، ۵ و ۹همین‌مقاله.

۳ـ فقط ابن‌شهرآشوب بعضی از این مؤلّفان و آثارشان را در معالم العلماء ذکر کرده است. او نیز مدخلی بر نعمان دارد و کتاب الایضاح را از جمله آثار وی بر می‌شمارد. (عباس اقبال، مصحح، معالم العلماء، ص ۱۱۳.) بدیهی است که این کتاب در اختیارش بوده و مؤلّفان و کتب نقل شده در آن را فقط از طریق این منبع می‌شناخته است. ۴ـ رک: پیوست شماره‌های ۵ و ۶.

۵ـ رک: پیوست شماره ۱.

همانطور که گذشت بخش کوچکی از احادیث مروی قاضی نعمان در مجموعه‌های فقهی احادیث امامیه نیز به همان صورت دیده می‌شود. این احادیث بدون استثنا احادیثی هستند که از امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام، امامان شیعه و اسماعیلیه نقل شده‌اند و منبع عمده احادیث فقهی آنان به شمار می‌آیند. نعمان کلاً از احادیث امامان بعدی شیعه، که با عنوان موسی کاظم علیه السلام آغاز می‌شود، و اسماعیلیان آنها را به رسمیّت نمی‌شناسند، ندیده می‌گذرد، امّا اغلب به ذکر احادیثی که امام موسی کاظم علیه السلام از پدرش امام جعفر صادق علیه السلام نقل کرده است، می‌پردازد.[۱]

اختلاف قابل توجه دیگر بین احادیثی که قاضی نعمان از آنها استفاده کرده است و احادیثی که در چهار مجموعه فقهی امامیه گرد آوری شده است با بررسی دقیق‌تر سلسلهٔ روات آنها کاملاً آشکار می‌شود. در منابع امامیه، نفوذ و اقتدار علمای قم بسیار بیشتر است. در حقیقت، بیش از ۸۰ درصد احادیث موجود در کتاب کافی شیخ کلینی را محدثان قم نقل کرده‌اند. اگر احادیث منقول از علمای ری راکه با مکتب قم ارتباط تنگاتنگی داشتند نیز بر آن بیفراییم، سهم آنان به بیش از ۹۰ درصد می‌رسد. ابن بابویه، که خود اهل قم است، در کتاب من لایحضره الفقیه فقط به استناد راویان شهر ری حدیث نقل می‌کند. در دو اثر باقیمانده، تهذیب و استبصار شیخ طوسی، بندرت اسنادی دیده می‌شود که از مجرای سلسله روات قم عبور نکرده باشد. بیشتر احادیث موجود در این مجموعه‌ها را ابتدا محدثان کوفی و سپس محدثان قم نقل کرده‌اند. این شهر در قرن ۹/۳ مرکز علمی امامیّه شد. و در آنجا احادیثی که ابتدا از کوفه و جاهای دیگر رسیده بود جمع آوری و سره از ناسره جدا شد.

احادیثی که قاضی نعمان نقل کرده است کاملاً فاقد این ویژگی است. ظاهراً هیچ یک از صاحبان مجموعه‌هایی که وی از آنها استفاده کرده است و هیچ یک از راویان، از علمای قم نیستند. اکثر آنها، تا جایی که می‌توان یقین کرد، کوفی و عدهٔ قلیلی از آنها راویان اهل مدینه، بغداد، بصره و مصر بوده‌اند. آیا قاضی نعمان به عمد مکتب قم را ردّ کرد؟ بعید نیست، امّا احتمال آن نیز می‌رود که انتخاب منابع او عمدتاً بدین سبب بود که این منابع در مغرب در اختیارش بوده است.

قاضی نعمان هیچ یک از احادیث منسوب به امامان اسماعیلی بعد از امام جعفر صادق علیه السلام را نقل نمی‌کند. ظاهراً احادیثی وجود نداشته است و این امامان بنابر اعتقادات

۱- رک: پیوست شماره‌های ۲، ۱۰ و ۱۶ همین مقاله.

اسماعیلی چنان در خفا به سر می‌بردند که نعمان نیز در هیچ یک از آثارش حتی هویّت آنان را هم آشکار نمی‌کند.[۱] وی همچنین در هیچ بخشی از این جزو به گفته‌ای امام موقت، خلیفه فاطمی، یا هر کس دیگر تکیه نمی‌کند. شگفت‌انگیزتر آن که نعمان، علی الخصوص در زمینه رد کامل احادیث امامان شیعه امامیه پس از امام جعفر صادق علیه السلام، کراراً به احادیثی از علویان تکیه می‌کند که پیروان مذهب امامیه و اسماعیلیه آنان را امام نمی‌دانستند. وی این احادیث را از منبعی واحد یعنی از کتب زیدی کوفی، ابوعبدالله محمد بن سلاّم بن سیّار[۲] بر می‌گیرد که قاعدةً در نیمه دوم قرن ۹/۳ در قید حیات بوده است. با اینکه این شخص [ابن سلاّم] ظاهراً در هیچ کدام از متون بعدی زیدیه «راوی» خوانده نشده است، احادیثی که نقل می‌کند در فقه زیدیه شهرت دارند. کتاب وی ظاهراً بخش عظیمی از احادیث فقهی را که زیدیهٔ زمانش از آن استفاده می‌کردند در بر می‌گرفت. احادیثی را که ابن سلام نقل می‌کند از این قرار است: احادیث موجود در مجموع الفقه منسوب به زید بن علی؛ احادیث علی بن ابی طالب علیه السلام که حسین بن عبدالله بن ذومیره از طریق اِسناد خانوادگی، آنها را نقل کرده است و این اسناد در میان امامیه ناشناخته بود، اما امام قاسم بن ابراهیم و زیدیان دیگر از آن استفاده می‌کردند و احادیثی که جعفر بن محمد طبری در نوشته‌های زیدی معروف به نیروسی از قاسم بن ابراهیم نقل کرده است و نیز نظرات فقهی که محمد بن منصور مرادی، گرد آورندهٔ عمده احادیث زیدیه که در حدود نیمه قرن ۹/۳ در کوفه فعالیت داشت، از علویان زیدی مانند احمد بن عیسی بن زید عبدالله بن موسی بن عبدالله، عبیدالله بن علی و دیگران نقل کرده است.

تا چه حدّ قاضی نعمان مایل است برای نظرات فقهی این گروه از علویان که آنها را امام نمی‌شناسد، اعتبار قایل شود؟ باید گفت که وی در این جزوه مرتباً از اجماع یا اختلاف اهل‌بیت (یعنی به طور کلی فرزندان علی علیه السلام و فاطمه صلی الله علیه و آله و سلم) سخن می‌گوید. این امر با عرف و مشرب زیدی (جارودی) موافق است که نه تنها امامان رسمی، بلکه تعالیم همه اعضای صاحب صلاحیت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله را معتبر می‌داند. نعمان در جایی صریحاً از یکی از نظرات فقهی قاسم بن ابراهیم، زیدی علوی، تجلیل می‌کند و آن را «قول حسن» می‌خواند[۳]،

۱ـ رک:
W.Madelung, «Das Imamat in der fatimidisischen Lehre», *Der Islam* 37 (1961)\ 88, n. 235.

۲ـ رک: پیوست شماره ۸. ۳ـ صفحه 22r.

اما در جایی دیگر نظر قاسم را بر این اساس که با عقیده امامان تعارض دارد رد می‌کند.[۱] بدین‌سان، مشرب فقهی این دسته از علویان زیدی برای قاضی نعمان کاملاً معتبر بوده است؛ البته کمتر از مشرب امامان اسماعیلی.

بدین ترتیب، فقه اسماعیلی از حیث مواد تشکیل دهنده آن و از نظر اعتقادی در کتاب الایضاح توافقی است بین فقه امامیه و زیدیه. موادی که آن را تشکیل می‌دهد مبتنی بر منابعی است که در فقه امامیه و نیز در فقه زیدیه معتبر است. قاضی نعمان به اعتبار رأی و نظر، موافق با زیدیه، نه فقط امامان بلکه اهل بیت را به طور کلی مرجع می‌شناسد. امّا مرجعیّت امامان را برتر از مرجعیّت علویان دیگر می‌داند و برای مقام امامت امتیازی قائل می‌شود. خصوصاً اهمیت امام جعفر صادق علیه‌السلام که در فقه زیدیه نقش کاملاً محدود اما در فقه شیعه امامیه نقش بارزی دارد در جزو باقیمانده کتاب الایضاح آشکارا به چشم می‌خورد.

قاضی نعمان در برخی از آثار فقهی بعدی‌اش، دست کم از دیدگاه نظری، از موضع خویش در کتاب الایضاح دور افتاده است. او در مقدمه دعائم الاسلام مقصودش را از محدود ساختن خویش به اصول عقاید استوار ائمه اهل بیت، چونانکه بدو رسیده‌است، بیان می‌دارد.[۲] او همچنین در کتاب اختلاف اصول المذاهب خود که در باب اصول فقه است، قرآن، سنّت پیامبر و تعالیم امامان را تنها منابع معتبر فقهی می‌داند.[۳] از ظاهر امر چنین بر می‌آید که این تغییر نگرش متأثر از اندیشه‌های خلیفه، المعزّ،[۴] بود. با این وصف، گویا دیدگاههای فقهی دعائم از نظر مواد تشکیل دهنده آن، تقریباً با دیدگاههای قاضی نعمان در کتاب الایضاح همسان است. او در دعائم چند حدیث نقل می‌کند که در کتاب الایضاح دیده نمی‌شود، امّا عمدتاً از همان عقاید دفاع می‌کند. به نظر می‌آید که مشرب او فقط در بعضی موارد استثنایی و در مسائل کم اهمیت و جزئی تفاوت پیدا می‌کند. با اینکه متعهّد می‌شود فقط نظرات امامان را مطرح کند، در چند مورد اندک دیده می‌شود که آرای زیدی علوی، زید بن علی، محمد بن عبدالله (النّفس الزکیّه) و آرای قاسم بن ابراهیم را به عنوان مبانی فقهی نقل می‌کند.[۵] وی در یکی از مسائل عمده

۱ـ صفحه 85v.

۲ـ دعائم ج ۱ ص ۲.

۳ـ النعمان بن محمد، اختلاف اصول المذاهب مصطفی غالب (بیروت ۱۹۷۳) ص ۵۱.

۴ـ رک، دستورات المعز در نامه‌اش هنگام انتصاب نعمان به سمت قاضی منصوریه در سال ۳۴۳/۹۵۴، که در کتاب اختلاف اصول المذاهب ص ۴۹ نقل شده است.

۵ـ دعائم، ج ۱ص ۱۰۲ و ۱۵۸، ۳۰۹، ۳۱۵ و ۴۰۴. سهم دیدگاههای فقهی‌ای که در دعائم از منابع زیدی گرفته شده است بسیار بیشتر از آن است که این نقل قولهای صریح بدان اشاره می‌کنند. نعمان همچنین در نقل

مورد نزاع با امامیه، یعنی نهی ازدواج موقت (متعه) که فقه امامیه آن را تأیید می‌کند، بر احادیثی از امام جعفر صادق‌علیه‌السلام که زیدیه نیز به آنها استناد می‌جویند، تکیه می‌کند[۱]. بدین‌ترتیب، کتاب الایضاح با سازش نظرات فقهی امامیه و زیدیه، به طور کلی بر فقه اسماعیلی قابل وصف است.

«پیوست»

در جزوه کتاب الایضاح از کتب زیر نقل شده است.

۱ـ کتاب حمّاد بن عیسی، ابو محمد حمّاد بن عیسی الجُهَنی (ف ۹ـ ۲۰۸/۲۵-۸۲۳) یکی از محدثان معروف کوفی الاصل بود که در واسط و بصره سکونت داشت.[۲] مراجع امامیّه

احادیث موجود در کتاب الایضاح پیوسته به توضیح، تلخیص و ترکیب عبارتهای آنها می‌پردازد. این امر کمی به او فرصت می‌دهد تا مطالبی را از منابع دیگر در سخنان صریح امامان یا در گفته های خودش وارد کند. مثلاً، در نقل قول از علی‌علیه‌السلام، دعائم ج ۱ ص ۱۷۵ خط ٦ ـ ۵، تنها قسمت اول (یستقبل... و الاقامه) عبارتی توضیحی ازعلی‌علیه‌السلام بر طبق کتاب الایضاح است (ص ۵۲r) و قسمت دوم در کتاب الایضاح (ص ۵۲r) عبارتی است از عبدالله بن موسی علوی زیدی (در دعائم نیز توضیح داده شده است) که در کتب ابن سلاّم به استناد مرادی نقل شده است. (در امالی احمد بن عیسی مرادی .MS Anbrosiana H 115 101 24v نسخه خطی به شکل عبارتی از قاسم بن ابراهیم نقل شده است. اشتباه گرفتن عبدالله بن موسی به جای قاسم احتمالاً از ابن سلاّم بوده است). ذکر آیه ۲۸ سوره نهم قرآن، دعائم ج ۱ ص ۱۸۰، سطر ۱۴ باید ادامه سخن قبلی علی‌علیه‌السلام و یا بخشی از قول نعمان باشد، در حالی که در کتاب الایضاح (ص ۷٦) بخشی از سخن قاسم بن ابراهیم است. ظاهراً قاضی نعمان گاه در انتساب احادیث به امامان اسماعیلی دقّت به خرج نمی‌دهد. در دعائم ج ۱ ص ۱۷۸ سطرهای ۷ـ٦ عبارتی را با این عنوان: عن جعفر بن محمد نقل می‌کند که ظاهراً مرادش امام جعفر صادق‌علیه‌السلام است. در حالی که در کتاب الایضاح (ص ۹٦r هنگام نقل کتب ابن سلاّم) اسناد آن چنین آمده است: ... عن جعفر یعنی ابن محمد طبری (= النیروسی) عن قاسم بن ابراهیم. همین اشتباه احتمالاً در نقل: عن جعفر بن محمد رخ داده است، دعائم، ج ۱ ص ۱۸٦ سطرهای ۱۲ به بعد. این عبارت در جزوهٔ کتاب الایضاح به علت افتادگی که در متن ایجاد شده دیده نمی‌شود (صفحه ۵۳r) اما در امالی احمد بن عیسی (بدون سه کلمه آخر) با اسناد: ... عن جعفر یعنی ابن محمد الطبری (= نیروسی) عن قاسم بن ابراهیم نیز به همین ترتیب آمده است. حذف سلسله اِسناد زیدی درباره احادیث پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله، علی‌علیه‌السلام و امامان دیگری که اسماعیلیان و امامیها امامت آنان را به رسمیّت می‌شناختند، به گونه‌ای که در شماره زیر ذکر می‌شود، بخش عمده مطالب زیدیه را در دعائم پنهان داشته است.

۱ـ دعائم ،ج ۲،ص ۲۲٦ به بعد، شماره‌های ۸۵۸،۸۵۹. مریدی در امالی احمد بن عیسی حدیث پیامبر اکرم را از قول علی‌علیه‌السلام (شماره ۸۵۸) و با اسناد ابن ذومیره

text Pubilshed by E Griffini,«*corpus Iuris*» *di Zaid Ibn 'Ali* [milan,1919], p. 332)

و حدیث امام جعفرعلیه‌السلام (شماره ۸۵۹) را با اسناد عباد بن یعقوب عن اِبْنِ الاصبهانی (مجموعه آثار ص ۳۳۰ شماره ۱۴۴۰) نقل می‌کند بدون شک نعمان این احادیث را از کتب ابن سلاّم گرفته است.

۲ـ اِلکشّی(الکَشّی)، اختیار معرفة الرجال، تصحیح، حسن مصطفوی (مشهد ۱۳۴۸/۱۹٦۹)ص ۳۱٦ به‌بعد،

او را در نقل روایات بسیار ثقه می‌دانند امّا اهل سنّت کمتر،این کتاب ممکن است همان کتاب الصلوة مذکور در منابع امامیه باشد که این منابع بعضی از کتابهای دیگر را نیز به وی نسبت می‌دهند. سلسله سندی را که بیشتر اوقات ذکر می‌کند عبارت است از: حماد عن حریز بن عبدالله عن زُرار بن اعین عن ابی جعفر علیه‌السلام (= الباقر علیه‌السلام). چند حدیثی که نعمان از این اثر نقل کرده است عیناً در کتاب کافی کلینی دیده می‌شود.

۲ـ الکتب الجعفریه من روایت ابی علی محمد بن محمد بن الاشعث الکوفی.

احادیثی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، علی علیه‌السلام و نخستین امامان عمدتاً از این اثر نقل می‌شود و سلسله سند آن عبارت است از: محمد بن محمد بن اشعث عن ابی الحسن موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر علیه‌السلام (= الصادق علیه‌السلام). این سلسله سند به شکل اسنادی خانوادگی از امام جعفر صادق علیه‌السلام تا علی علیه‌السلام یا یکی از نخستین امامان ادامه پیدا می‌کند. اِبْن اشعث گاهی از سلسله دیگری استفاده می‌کند. دست کم بخشی از کتب الجعفریه همان مجموعه احادیثی هستند که در سنت امامیه به الاشعثیّات یا الجعفریات معروف است. برخی از علمای امامیه تا زمان علامه حلّی (ف ۱۳۲۵/۷۲۶) از این اثر اطلاع داشتند، اما احادیث آن هنوز در مجموعه‌های فقهی امامیه وارد نشده بود. شیخ حرّ عاملی (ف ۱۶۹۳/۱۱۰۴) و مجلسی (ف ۱۷۰۰/۱۱۱۱) که در آثارشان وسائل الشیعه و بحارالانوار دامنه احادیث مورد استفاده در فقه امامیه راگسترش دادند، از این اثر آگاه نبودند. شیخ حسین نوری طبرسی نسخه‌ای از آن را کشف کرد که انگیزه اصلی تألیف کتاب مستدرک وسائل الشیعه (نوشته شده در سال ۱۸۸۷/۱۳۰۵) را برای وی فراهم آورد. او در این کتاب احادیث دیگری را نیز برای استفاده مجتهدین امامیه جمع‌آوری کرد.[۱] نسخه چاپی این کتاب را در اختیار نداشتم.[۲] ظاهراً از احادیث منقول در کتاب الایضاح فقط یک حدیث در مستدرک الوسائل نقل شده است.

محمد بن محمد بن اشعث، که اصلاً کوفی بود و در مصر زندگی می‌کرد[۳] یکی از راویان

۳۷۵؛ نجاشی، الرجال (تهران، چاپخانه مصطفوی، بی‌تا)ص ۱۰۹ به بعد؛ طوسی، فهرست کتب الشیعه تصحیح A.Sprenger et al (کلکته، ۱۸۵۳)ص ۱۱۶ به بعد؛ ذهبی میزان الاعتدال تصحیح، علی محمد بیجاوی (قاهره ۱۹۶۳/۱۳۸۲)، ج۱ ص ۵۹۳؛ ابن حجر تهذیب التهذیب (حیدرآباد،۲۷ ـ ۱۳۲۵/۹ـ ۱۹۰۷) ج۳ ص۱۸ به بعد.

۱ـ رک: مدخل الاشعثیّات در الذریعة الی تصانیف الشیعه (نجف ۱۹۳۶/۱۳۵۵) ج۲،ص ۱۰۹ به بعد.

۲ـ الاشعثیات و الجعفریّات ، چاپ سنگی (تهران، ۱۸۹۲/۱۲۷۱)؛ رک: خ، مشار، فهرست کتابهای چاپی عربی (تهران، ۴۲ ـ ۱۹۵۸ ـ ۱۳۳۷/۶۳) ردیف ۶۰. این اثر ازبروکلمان GAL وسزگین GASمحذوف‌افتاده است.

۳ـ نجاشی، ص ۲۹۴.

کندی (ف ۳۵۰/۹۶۱) مورخ مصری بود.[۱] او جعفریات را تا سال ۲۷ ـ ۳۱۴/۹۲۶ نقل کرد[۲] منابع سنی او را به جعل کتاب متهم کرده‌اند.[۳] از سوی دیگر، منابع امامیه، موسی بن اسماعیل[۴] علوی و پدرش اسماعیل بن موسی کاظم[۵] را مؤلفان کتبی ذکر می‌کنند که اشعث روایت کرده است. آنها در مدینه و مصر زندگی می‌کردند.

۳ـ کتاب الصلاة من روایة ابی ذر احمد بن الحسین بن اسباط. تنها ابن شهر آشوب آن را ذکر کرده است[۶]، وگرنه مؤلف گمنام بود. معمولاً احادیث امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام با سلسله سندی از یک یا دو راوی نقل شده‌اند. به هر حال، احتمالاً مؤلّف بسیار دیرتر از آن زندگی می‌کرده و سلسله اسناد مرتباً قطع شده است. برخی از احادیث منقول، در کتاب کافی شیخ کلینی نیز دیده می‌شود.

۴ـ جامع علی بن اَسباط . ابوالحسن علی بن اسباط بن سالم بیّاع الزُطّی کوفی یکی از فقهای برجسته شیعی و از اصحاب امام رضا علیه السلام و امام محمد جواد علیه السلام (۲۲۰-۲۰۳/۸۳۵-۸۱۸) بود. او از پیروان فطحیّه بود که معتقد بودند امامت ابتدا از امام جعفر صادق علیه السلام به فرزندش عبدالله الافطح و پس از مرگ افطح به امام موسی کاظم علیه السلام رسید. به گفته نجاشی، ابن اسباط پیش از مرگش این بدعت را رد کرد، اما کشّی آن را قبول ندارد.[۷] نجاشی نام بعضی از کتب او را ذکر کرده اما هیچ یک از آنها با عنوان جامع ذکر نشده است. در جزوهٔ الایضاح، یکی از احادیث امام جعفر صادق علیه السلام با یک راوی واسطه احادیث علی علیه السلام با اسناد ابن اسباط از این کتاب نقل شده است.

۵ و ۶ـ کتاب الحلبی المعروف بالمسائل و جامع الحلبی. مؤلف این دو کتاب در جزوهٔ الایضاح همه جا با نسبت «جلبی» مشخص شده است. منابع امامیه بعضی از اعضای خاندان کوفی آل ابی‌شعبه را راویان موثّق امامان می‌خوانند که به سبب روابط تجاری با حلب نسبت

۱ـ کندی، اخبار قضات مصر، در R. Guest
The Governors and Judges of Egypt, Gibb memorial Series (London,1912), P.437.

۲ـ رک: طوسی، رجال الطوسی ، تصحیح، محمد صادق بحر العلوم (نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۱) ص ۵۰۰ به بعد.

۳ـ ذهبی، میزان، ج ۴ ص ۲۷ به بعد؛ ابن حجر لسان المیزان (حیدر آباد، ۳۱ ـ ۱۳۲۹/۱۳ ـ ۱۹۱۱)، ج ۵ ص ۳۶۲.

۴ـ نجاشی ، ص ۳۲۱؛ طوسی، فهرست ، ص ۳۴۱.

۵ـ نجاشی، ص ۲۱؛ ابن عنبه، عُمدة الطالب فی أنساب آل أبی طالب، تصحیح، محمد حسن علی طالقانی (نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱) ص ۲۳۲ کشّی، ص ۴۳۷ و ۵۰۲.

۶ـ ابن شهر آشوب، کتاب معالم العلماء، تصحیح عبّاس اقبال، ص ۲۰.

۷ـ نجاشی ص ۱۹۰؛ طوسی، فهرست ص ۲۱۱ به بعد؛ کشّی ص ۳۴۵ و ۵۶۲.

حلبی داشتند. مشهورترین آنها عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی بود که گویند امام جعفر صادق‌علیه‌السلام مجموعه احادیث او را که ازخود آن حضرت نقل کرده بود، تصحیح و از آن تمجید فرموده است. این احادیث با تغییراتی اندک تقریباً در همه جا نقل شده است.[۱] شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد این مجموعه تا اواخر قرن ۱۱/۵ به صورت مجموعه مختصر مهم فقهی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. جمعی از امامیّه در میافارقین از شریف مرتضی (ف ۱۰۴۴/۴۳۶) پرسیدند که در مسایل شرعی به چه کتابی باید اعتماد کنند ـ رساله علی بن الحسین بن موسی بن بابویه، کتاب شلمغانی، یا کتاب عبیدالله حلبی؟ او پاسخ داد که کتب ابن بابویه و حلبی را باید بر کتاب شلمغانی ترجیح داد.[۲] منابع امامیه و ابن ندیم[۳] به این اثر تنها با عنوان «کتاب» اشاره می‌کنند و از کتابهای دیگر عبیدالله نام نمی‌برند. اما کتابی دیگر به برادرش محمد بن علی حلبی منسوب است.[۴] نعمان، مؤلّف کتاب جامع و مؤلّف کتاب مسائل را همان حلبی می‌داند.[۵] اگر اشتباه نکرده باشد، باید پذیرفت که این دو کتاب یا دو نسخه مختلف و یا دو بخش مختلف از کتاب عبیدالله هستند که در منابع امامیه ذکر شده است. برخی از احادیثی که نعمان از این دو کتاب نقل کرده است، در کتاب کافی نیز به چشم می‌خورد. عبیدالله و محمد حلبی هر دو پیش از رحلت امام جعفر صادق‌علیه‌السلام (۷۶۵/۱۴۸) وفات یافتند.[۶]

۷ـ الجامع من کتب طاهر بن زکریا بن الحسین که ابن شهر آشوب آن را ذکر کرده است.[۷] وگرنه مولّف آن ناشناخته بود. احادیث امام جعفر صادق‌علیه‌السلام پیوسته بدون سلسله روات نقل شده و گاه نام یک یا دو راوی افتاده است [مرسل]. حیات مولف احتمالاً در دوره‌های بعد بوده و سلسله سند حذف یا قطع شده است.

۸ ـ کتب ابی عبدالله محمد بن سلام بن سیّار کوفی، که ابن شهر آشوب آن را ذکر کرده است[۸] وگرنه مؤلف آن شناخته نمی‌شد. راوی اصلی آن، محمد بن منصور مرادی، کوفی

۱ـ نجاشی، ص ۱۷۱ به بعد؛ طوسی، فهرست، ص ۲۰۳ به بعد.
۲ـ مرتضی، المسائل المیّافار قیّات، نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۵۲۵، ص ۸.
۳ـ ابن ندیم، فهرست، تصحیح G.Flügel (Leipzig, 1871-72) P.220 عبدالله حلبی، عبیدالله حلبی نوشته شده است.
۴ـ نجاشی، ص ۲۴۸ به بعد؛ طوسی، فهرست ص ۳۰۳.
۵ـ رک: ص ۳۹۲: فی کتاب الحلبی المعروف بالمسائل و کتابه المعروف بالجامع.
۶ـ کشّی ص ۴۸۸.
۷ـ ابن شهرآشوب ص ۵۴.
۸ـ ابن شهرآشوب ص ۱۰۳.

زیدی بود که در سال ۸۶۶/۲۵۲ هنوز به تدریس اشتغال داشت.[۱] این اثر کلاً زیدی است و شامل همه سلسله روات مرادی می‌شود.[۲] بسیاری از احادیثی که نعمان از کتب ابن سلاّم نقل کرده است عیناً در امالی احمد بن عیسی مرادی دیده می‌شود.[۳] احادیث موجود در مجموع الفقه منسوب به زیدبن علی با این اسناد نقل شده‌اند: ابوعبدالله (= احمد بن عیسی بن زید) عن حسین بن عُلوان عن ابی خالد (= الواسطی) عن زید. مرادی نیز در امالی احمد بن عیسی[۴] از همان اسناد استفاده کرده است. به احتمال قریب به یقین سلاّم این احادیث را از مرادی گرفته است که چون سند عموم منقولات وی بوده نامش را از سلسله سند حذف کرده است. بیشتر این احادیث، و نه همه آنها، در امالی احمد بن عیسی نیز نقل شده است. احادیثی که جعفر بن محمد طبری (النیروسی)از امام قاسم بن ابراهیم[۵] زیدی نقل کرده است، گاه صریحاً به استناد از مرادی نقل می‌شود. در موارد دیگر، وقتی نام مرادی ذکر نمی‌شود، احتمالاً اسناد آن کامل نیست. صرف نظر از نقل قولهای مرادی، ابن سلام همچنین احادیث علی را که حسین بن عبدالله بن ذمیره با اسنادی خانوادگی نقل کرده است و قاسم بن ابراهیم نیز به آنها استناد جسته، نقل می‌کند.[۶] اسناد ابن سلاّم در این احادیث چنین آغاز می‌شود: زیدبن احمد بن اسماعیل (ابن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق[۷]) عن خالد زید بن الحسین (بن عیسی بن زید[۸]) عن ابی بکر بن ابی اویس، و سپس مانند اسناد قاسم بن ابراهیم به نقل از این راوی ادامه می‌دهد.

۹ـ جامع غیاث بن ابراهیم، روایة اسماعیل عنه. غیاث بن ابراهیم تمیمی اسیدی از

۱ـ رک:
E Griffini, «Lista di manoseritti arabi nuovo fondo della Bibliote ca Ambrosiana di Milano»,in *RSO*(مجله مطالعات شرقی)8 (1919-21): 249.

۲ـ در باره نقش مرادی در نقل احادیث و عقاید زیدی، رک: کتاب من:
Der Lmam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen (Berlin, 1965), pp.81 ff.

۳ـ رک: Ms. Ambrosiana H 115. E. Giffini, *Corpus Iuris di Zaid Ibn 'Ali*.

۴ـ رک: P. cvii, n.I.

۵ـ در باره این احادیث، رک: *Der Imam al-Qásim*, P.133.

۶ـ دربارهٔ این احادیث، رک: *Der Imam al-Qasim*, pp.131 ff

۷ـ مقریزی از او نام برده است. اتّعاظ الحنفاء تصحیح، ج، شیّال (قاهره، ۱۹۶۷) ج۱، ص ۱۹ به بعد. برادرش اسماعیل در سال ۸۸۸/۲۷۴ در شهر مصر وفات یافت، همان، ص ۱۸.

۸ـ ابن عِنبه از او نام برده است، ص ۲۹۵. احتمالاً او همان زید بن حسن (اشتباهاً به جای حسین) علوی است که ابن حجر از او نام برده است. تهذیب ، ج ۳ ص ۴۰۷.

بصریهایی بود که در کوفه می‌زیست و از امام جعفر صادق علیه السلام و موسی کاظم علیه السلام روایت می‌کرد[۱] ابوجعفر برقی (ف ۸/۲۷۴ ـ ۸۸۷ یا ۹۴/۲۸۰-۸۹۳) او را غیاث بن ابراهیم نخعی نامیده است.[۲] بنابر این وی احتمالاً همان غیاث بن ابراهیم نخعی است که منابع سنی او را از راویان غیر قابل اعتمادی می‌شمارند که از اعمش حدیث نقل می‌کند[۳]. به گفته علامه حلی او بتری (زیدی) بود.[۴] غیاث بن ابراهیم کتابی تهیه کرد که به صورت مبوّب در فقه فراهم آمده بود. ابن شهر آشوب این کتاب را الجامعه نامید.[۵] اسماعیل که از غیاث روایت کرده، احتمالاً اسماعیل بن ابان بن اسحق ازدی ورّاق (ف ۸۳۱/۲۱۶) است که در اسنادنجاشی به عنوان راوی کتاب غیاث دیده می‌شود[۶]. در جزوه کتاب الایضاح، از جامع غیاث به منظور ذکر قولی از امام جعفر صادق علیه السلام فقط یک بار حدیث نقل شده است.[۷] بعید نیست که این قول، قولی غیر مستقیم از طریق کتب ابن سلاّم (رک: شماره ۸ بالا) باشد، زیرا گاه احادیثی با اسناد اسماعیل عن غیاث عن جعفر بن محمد (= الصادق) در آن دیده می‌شود.

۱۰ـ کتاب المسائل من روایة الحسین بن علی علیه السلام. در جاهایی نعمان نام کامل مولّف را چنین آورده است. ابوعبدالله الحسین بن علی بن الحسن[۸] بن علی بن عمر بن علی (= زین العابدین علیه السلام) بن الحسین. این شجره نامه او را به حسین شاعر محدّث[۹] (ف ۹۲۴-۲۵/۳۱۲) برادر امام زیدی مازندرانی، حسن اطروش ناصر للحق (ف ۹۱۷/۳۰۴) وجدّ علویان ثائری که در قرن ۴-۷/ ۱۰-۱۳ در هوسم و لاهیجان حکومت می‌کردند معرفی می‌کند. حسین شاعر

۱ـ نجاشی ص ۲۳۴؛ طوسی فهرست، ص ۲۵۱ به بعد. طوسی، رجال ص ۲۷۰ می‌گوید که او به طور غیر مستقیم از امام جعفر علیه السلام و مستقیماً از امام موسی علیه السلام حدیث نقل کرده است. ظاهراً این گفته صحیح نیست.

۲ـ برقی، کتاب الرجال، همراه با کتاب الرجال داوود حلّی (تهران ۱۹۶۴/۱۳۴۳) ص ۴۲. به چاپ رسیده است.

۳ـ ذهبی، میزان، ج ۳ ص ۳۳۷؛ ابن حجر، لسان، ج ۴ ص ۴۲۲. او به اصفهان سفرکرده است. ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصفهان، تصحیح S.Dedring (لیدن، ۳۴-۱۹۳۱)، ج ۲ ص ۱۵۰.

۴ـ حلّی، خلاصة الاقوال فی معرفة الرّجال، محمد صادق بحر العلوم آن را تحت عنوان رجال العلماء الحلی چاپ کرده است. (نجف، ۱۹۶۱/۱۳۸۱) ص ۲۴۵ به بعد.

۵ـ ابن شهرآشوب ص ۸۰.

۶ـ نجاشی ص ۲۳۴. در مورد اسماعیل بن ابّان، رک: نجاشی، ص ۲۵ به بعد؛ طوسی، فهرست ص ۵۵. علمای اهل سنّت او را راوی صادق می‌دانند. ابن سعد، الطبقات الکُبری تصحیح زاخو E.Sachau(Leiden,1905-40) Vol 6,P. 285؛ ذهبی، میزان، ج ۱ ص ۲۱۳؛ ابن حجر، تهذیب ج ۱ ص ۲۶۹ به بعد.

۷ـ ص ۶۴۷.

۸ـ نسخه خطی به غلط «الحسین» آورده است.

۹ـ ابن عِنبه، ص ۳۰۸، ۳۱۰.

ابتدا در مدینه و سپس در مصر زندگی کرد. وی در مصر شیخ خاندان پیامبر به شمار می‌آمد.[۱] در هیچ یک از کتب رجال امامیه از وی نام برده نشده است. احادیثی که نعمان از این منبع نقل کرده است دو اسناد متفاوت دارند:

الف: الحسین بن علی عن أبیه عن علی بن جعفر بن محمد عن أخیه موسی (الکاظم علیه السلام) عن أبیه. این احادیث مشتمل است بر سؤالات امام موسی کاظم علیه السلام از پدرش امام جعفر صادق علیه السلام و پاسخ آن حضرت به آنها. منابع امامیه کتابی را به علی برادر امام موسی کاظم علیه السلام (ف ۲۱۰/۲۶- ۸۲۵) نسبت می‌دهند که حاوی مسائلی است که وی برای آن حضرت مطرح کرده است.[۲] مسائل علی بن جعفر و پاسخهای امام موسی کاظم علیه السلام را مجموعه‌های فقهی امامیه نقل کرده‌اند. در نقل قولهای نعمان از مسائل حسین شاعر امام موسی کاظم علیه السلام همواره این مسائل را برای پدرش مطرح می‌کند و آن حضرت به آنها پاسخ می‌دهد.

ب: الحسین بن علی عن ابراهیم بن سلیمان الهمدانی عن اسماعیل[۳] عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام (= الباقر علیه السلام). نام کامل ابراهیم بن سلیمان کوفی ابواسحق ابراهیم بن سلیمان بن عبد (یا عبید) الله بن حیّان (یا خالد) النهمی است. کتب رجال امامیه چند کتاب از او را ذکر می‌کنند.[۴] هویت اسماعیل مشخص نشده است. العلاء، العلاء بن رزین القلاء[۵] است و محمد بن مسلم، ابوجعفر محمد بن مسلم ابن ریاح الثَقفی الطحّان (ف ۱۵۰/۷۶۷) می‌باشد.[۶] هر دو از راویان شیعه کوفی هستند که امامیه آنان را بسیار محترم می‌شمارند.

۱۱- المسایل روایت ابراهیم بن سیلمان الهمدانی. این عنوان تنها یک بار ذکر می‌شود.[۷] به احتمال زیاد مراد اثر قبلی (شماره ۱۰) است و اولین راوی آن، حسین بن علی علیه السلام، حذف شده است. اسنادی که از ابراهیم به بعد شروع می‌شود، همان اسناد دومی است که در شماره ۱۰ آمده است. اگر مراد کتابی دیگر باشد ممکن است المسائل تحریفی از المناسک باشد.

۱- رک: ابن حجر، لسان، ج ۵ ص ۳۶۲.

۲- نجاشی ص ۱۹۰؛ طوسی، فهرست، ص ۲۱۲ به بعد؛ طوسی، رجال ص ۳۵۳؛ ابن‌شهرآشوب ص ؛ ۶۳ ذهبی، میزان، ج ۳ ص ۱۱۷؛ ابن حجر تهذیب ج ۷ ص ۲۹۳.

۳- در بعضی جاها نامش از قلم افتاده است.

۴- نجاشی، ص ۱۵؛ طوسی، فهرست ص ۱۳؛ حلّی، خلاصه ص ۵؛ ابن حجر، لسان ج ۱ ص ۶۵.

۵- نجاشی ص ۲۲۹ به بعد؛ طوسی، فهرست ص ۲۰۷ به بعد.

۶- نجاشی، ص ۲۴۷ به بعد؛ طوسی، رجال ص ۱۳۵، ۳۰۰، ۳۰۸؛ کشّی ص ۶۹-۱۶۱.

۷- ص ۲۹۷.

این متن در بیان آثار ابراهیم بن سلیمان ذکر شده است.[۱] تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که اسناد این نقل قول:[۲] کتاب المسائل عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر، قطع شده است. مراد از آن یا باید شماره ۱۱ و یا به احتمال زیاد شماره ۱۰ باشد.

۱۲ـ کتاب المسائل من روایة احمد بن الحسین. این عنوان دوباره ذکر شده[۳] است. احمد ابن حسین را می‌باید با مؤلف کتاب القضایا(شماره ۱۳) یکی دانست، زیرا او نیز مانند این مؤلف از عباد بن یعقوب نقل می‌کرد.[۴] المسائل یا با القضایا اشتباه شده است و یا نوشته‌ای است مستقلّ از همان مؤلّف.

۱۳ـ کتاب القضایا من روایة ابی جعفر محمد (یا احمد) بن الحسین بن حفص الخثعمی. در جزوه الایضاح نام مؤلف تقریباً به طور مساوی احمد و محمد آمده است. چون احمد و محمد هر دو با کُنیه ابوجعفر خوانده می‌شوند تقریباً می‌توان با اطمینان گفت که مراد یک نفر است ابن شهر آشوب نیز او را احمد می‌خواند.[۵] او در منابع دیگر محمد خوانده شده و یکی از راویان عمده ابوالفرج اصفهانی[۶] بوده است. سمعانی او را راوی موثّقی می‌داند و نام کاملش را چنین می‌آورد: ابوجعفر محمد بن الحسین بن حفص بن عمر الأُشنانی الکوفی، سپس می‌گوید که او در سال ۲۲۱/۸۳۶ تولّد یافت و در صفر ۳۱۵/ آوریل ـ مه ۹۲۷ از دنیا رفت[۷]. اما به گفته طوسی وی در سال ۳۲۷/۹۲۹ درگذشته است. ظاهراً اطلاعات طوسی از محدث امامی، هارون بن موسی تلعکبری، گرفته شده است که در سال ۳۱۵/۹۲۷ از خثعمی استماع حدیث کرد.[۸] در نقل قولهای جزوه الایضاح، خثعمی پیوسته از عباد بن یعقوب، یعنی ابوسعید عباد بن یعقوب الاسدی الرواجینی کوفی (ف ۲۵۰/۸۶۴) نقل می‌کند. کتب رجال امامیه عباد را غیر شیعی (عامی مذهب) می‌دانند.[۹] منابع سنی او را راوی صادق، امّا از غلات شیعه می‌دانند که عثمان را لعن کرد و شمشیر خود را به امید قیام در کنار مهدی موعود از نیام

۱ـ نجاشی ص ۱۵؛ طوسی، فهرست ص ۱۳.
۲ـ ص ۴۵۲.
۳ـ ص ۱۰۱۷ و ۱۰۵۷.
۴ـ صفحه ۱۰۱b.
۵ـ ابن شهر آشوب ص ۲۰.
۶ـ رک: ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطّالبیین، تصحیح احمد صقر (قاهره، ۱۹۴۹) ص ۹، ۵۱، و صفحات دیگر. از خثعمی در اینجا مانند جزوه الایضاح نقل شده است که از عبّاد بن یعقوب روایت نقل می‌کند.
۷ـ السّمعانی، الانساب، تصحیح عبد الرّحمان یمانی (حیدر آباد، ۱۹۶۲)، ج ۱ ص ۲۷۴.
۸ـ طوسی، رجال ص ۵۰۰.
۹ـ طوسی، فهرست، ص ۱۷۶ به بعد. ابن‌شهر آشوب ص ۷۸؛ نجاشی ص ۲۲۵.

خارج ساخت.[۱] ظاهراً او در میان شیعیان غیر امامی کوفه چهره‌ای برجسته بوده است. عبّاد هنگام نقل از کتاب القضایا پیوسته احادیثی را در باره علی علیه‌السلام با اسناد زیر ذکر می‌کند: عن عبید بن محمد بن قیس البجلی عن ابیه عن ابی جعفر علیه‌السلام (= الباقر علیه‌السلام). ابو عبدالله محمد بن قیس البجلی (ف ۱۵۱/۷۶۸) در منابع امامیه به مؤلف کتاب (القضایا امیرالمؤمنین (= علی) که از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است شهرت دارد.[۲] این کتاب از طریق فرزندش عبید به دیگران رسید.[۳]

نام محمد بن سلاّم، در چندین مورد همراه با نام محمد بن حسین به عنوان اولین راوی (از عبّاد بن یعقوب) آمده است. به احتمال قریب به یقین منظور محمد بن سلام بن سیّار، مؤلّف کتب (شماره ۸) است. شاید مراد این باشد که مصنّف مجهول الهویه نسخه کتاب القضایا که احتمالاً از اِبْنَ سلاّم و محمد بن حسین استماع حدیث کرده، دو سلسله سند را به هم پیوسته است؛ ممکن است در میان کتب ابن سلاّم کتابی به نام کتاب القضایا وجود داشته و نعمان این دو گزارش را به یکدیگر پیوند داده است.

۱۴ـ کتاب القضایا من روایة احمد بن هارون بن هانی، ال، ق، هـ می (؟) در جزوهٔ الایضاح تنها یک بار ذکر شده است.[۴] صاحب کتاب مجهول است. حدیث با «اسناد وی» (باسْناده) نقل و با کلمه «قال» آغاز می‌شود، بدون آنکه فاعل آن را مشخّص کند.

۱۵ ـ کتاب القضایا من روایة حسن بن الحسین تنها یک بار نقل شده است.[۵] سلسله سند آن از این قرار است: عن علی بن القاسم الکندی عن محمد بن عبید (درنسخه خطی عبد) الله بن ابی رافع عن ابیه عن جده عن علی علیه‌السلام (بن ابی طالب). این همان بخش آخر سلسله سند نجاشی در کتاب السنّة والاحکام و القضایای ابورافع است.[۶] نجاشی نسبت حسن ابن حسین را «انصاری» ذکر می‌کند. این امر او را به عنوان حسن بن الحسین العورانی کوفی معرفی می‌کند که منابع اهل‌سنت او را از پیشوایان (رؤسای) شیعه می‌دانستند.[۷] نام حسن‌بن‌حسین در

۱ـ ذهبی، میزان ج ۲ ص ۳۷۹ به بعد؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۵ ص ۱۰۹ به بعد.

۲ـ نجاشی، ص ۲۴۷؛ طوسی، فهرست، ص ۳۱۳ به بعد؛ طوسی، رجال ص ۲۹۸.

۳ـ نجاشی، ص ۲۴۷؛ طوسی، فهرست ص ۲۰۲، که طوسی از این کتاب با سلسله سند زیر در آنجا روایت نقل می‌کند: ... تلعکبری محمد بن الحسن بن حفص الخثعمی عباد بن یعقوب عبید بن محمد بن قیس البجلی عن ابه.

۴ـ ص ۲۶۷.

۵ـ ص ۱۱۲۷.

۶ـ نجاشی ص ۵.

۷ـ ذهبی، میزان، ج ۱ص ۴۸۳ به بعد. نام او در ص ۴۸۴، خط ۷ انصاری آمده است؛ ابن حجر، لسان، ج ۲،ص ۱۹۹ به بعد.

میان علمایی که با یحیی بن عبدالله علوی بیعت کردند ذکر می‌شود.[۱] و ابوالفرج اصفهانی دربارهٔ گزارش قیام ابراهیم بن عبدالله، از او نقل می‌کند.[۲] هر چند حسن بن حسین را مؤلف کتابی می‌دانند در باره روایاتی که از امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است،[۳] مع‌الوصف ظاهراً نظراتش به عقاید زیدیه نزدیکتر است تا به عقاید شیعه امامیه.

کتاب قضایا امیرالمؤمنین، تألیف عبیدالله بن ابی رافع، «کاتب علی علیه السلام»، در احادیث امامیّه معروف است، گرچه ظاهراً مکتب قم در قرن ۹/۳ آن را نقل نکرده است. منابع سنی علی بن قاسم کندی را شیعه افراطی[۴] و محمد بن عبیدالله بن ابی رافع را متعلّق به شیعیان کوفه و راوی احادیث منکر می‌داند.[۵] امّا طرف دیگر عبیدالله بن ابی رافع را قابل اعتماد دانسته است.[۶]

۱۶ـ کتاب النهی من روایة الحسن بن جعفر. فقط ابن شهرآشوب هم کتاب و هم مولّف را ذکر کرده است که می‌گوید نام کامل مؤلّف حسن بن جعفر بن قحوان است[۷]. نعمان احادیث پیامبر اکرم راکه مشتمل است بر مناهی از این منبع نقل می‌کند. سلسله سند آن عبارت است از: الحسن بن جعفر عن اسحق بن موسی عن علی بن جعفر عن أخیه موسی (= الکاظم) بن جعفر عن جعفر (الصادق) بن محمد عن أبیه عن آبائه. هویت اسحق بن موسی معلوم نشده است. روایت علی بن جعفر از برادرش موسی کاظم علیه السلام معروف است و در کتاب المسائل حسین بن علی (شماره ۱۰) نقل شده است، اما در آنجا برای اقوال امام جعفر صادق علیه السلام مورد استفاده قرار می‌گیرد، نه برای احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

۱۷ـ کتاب اصول مذاهب الشیعه من روایة محمد بن الصلت که ابن شهرآشوب آن را ذکر کرده است.[۸] وگرنه هویت مؤلّف معلوم نبود. پیوسته گزارش شده است که وی از دایی‌اش محمد بن ابی عمیر یعنی ابواحمد محمد بن زیاد بن عیسی ازدی بغدادی (ف ۸۳۲/۲۱۷)، یکی از محدثین امامیّه و مؤلّف کتب، روایت کرده است.[۹] سلسله سند پیوسته بدین گونه ادامه

۱ـ رک:

Van Arendonk, *Les debuts de L'imámat Zaidite au Yemen*, P. 318.

۲ـ ابوالفرج، مقاتل ص ۳۵۴. ۳ـ نجاشی، ص ۴۰ به بعد.

۴ـ ذهبی، میزان ج ۳ ص ۱۵۱؛ ابن حجر، لسان، ج ۴ ص ۲۴۹.

۵ـ ذهبی، میزان، ج ۳ص ۶۳۴ به بعد؛ ابن حجر تهذیب ج ۹ ص ۳۲۱.

۶ـ ابن حجر، تهذیب ج ۸، ص ۱۰ به بعد. ۷ـ ابن شهر آشوب، ص ۳۲.

۸ـ ابن شهرآشوب ص ۱۰۵.

۹ـ نجاشی، ص ۲۵۰ به بعد؛ کشّی، ص ۹۲ـ۵۸۹؛ طوسی، فهرست ص ۲۶۵ به بعد.

می‌یابد: عن حمادبن عیسی عن عبیدالله حلبی که احادیثی ازامام جعفرصادق علیه السلام نقل می‌کنند.

۱۸ـ المُسْنَد. در هیچ جا از گرد آورنده آن نام برده نشده است. آخرین راویان در این سلسله اسناد به ترتیب زیر است: ابونعیم (فضل بن دوکین) کوفی ف ۲۱۹/۸۳۴[۱]؟ احمد[۲] (بن عیسی ابن زید) زیدی علوی که بیشتر عمرش را در بصره گذراند[۳] (۱۵۷-۲۴۷/۷۷۳-۸۶۱)؛ ابوقسّان، شاید مالک بن اسماعیل نهدی (۲۱۹/۸۳۴) باشد که یکی از زیدیان کوفی بود و منابع سنّی او را راوی ثقه می‌دانستند؛[۴] نصر بن مزاحم[۵] (= المِنقری) زیدی کوفی[۶] (ف ۲۱۲/۲۸-۸۲۷) که برای حدیثی که در مجموع الفقه زید بن علی موجود است، با اسناد عن اَبی خالد (= الواسطی) عن زید، نقل شده است. عمر بن خالد (= ابوخالد واسطی)، زیدی کوفی[۷] (ف در حدود ۷۶۷/۱۵۰). صفوان بن عیسی، شاید زهری قسّام بصری باشد (تاریخ وفاتش ۱۹۸ تا ۲۰۸/ ۸۲۴ -۸۱۳ ذکر شده است[۸])؛ سعید بن سالم قدّاح، مرجئی پرشور اهل خراسان یا کوفی الاصل که در مکه می‌زیست[۹] (ف. پیش از سال ۲۰۰/۸۱۶)؛ ابوعاصم، شاید همان ضحّاک بن مخلد شیبانی بصری باشد[۱۰] (ف ۲۱۲-۲۱۴/۲۹-۸۲۷)؛ حمّاد بن مسلمه، هویتش معلوم نیست، عن الحجّاج (بن ارطات نخعی) کوفی[۱۱] (ف ۱۴۵ یا ۱۴۷/ ۶۴-۷۶۲)؛ سعید[۱۲] بن ابی عروبه بصری[۱۳] (ف ۱۵۶ یا ۱۵۷/۷۷۴ یا ۷۷۳)؛ مخوّل (بن ابراهیم نهدی)، از حامیان زیدی یحیی بن عبدالله[۱۴]؛ محمد بن عبدالملک (بن‌ابی شوارب) بصری[۱۵] (ف ۲۴۴/۸۵۸) عن یوسف بن (یعقوب) الماجیشون[۱۶] (ف ۱۸۳- ۱۸۵/۸۰۱ -

---

۱ـ رک: روزنتال F.Rosenthal، مادهٔ «ابونعیم الملائی»، دایرة المعارف اسلام ویرایش دوّم (لیدن ۱۹۵۱).

۲ـ ص ۷۰۷: احمد بن حسین بن عُلوان عن أبی خالد به احتمال زیاد باید احمد عن حسین خوانده شود. ... این اسناد، سلسله سند معمول محمد بن منصور مرادی برای احادیث زید بن علی است.

۳ـ رک: *Der Imam al-Qásim*, PP. 80 f.

۴ـ ذهبی، میزان، ج ۳ ص ، ۴۲۴ به بعد؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۱۰ ص ، ۳ به بعد.

۵ـ نسخه خطی (ص ۹۰۲) به اشتباه ابن ابی مزاحم آورده است.

۶ـ رک: Griffini, *Corpus*, PP. Xci ff. ۷ـ رک: Griffini, *Corpus*, pp. cxx ff.

۸ـ ابن حجر، تهذیب ۴ ص ۴۲۹ به بعد.

۹ـ ذهبی، میزان ج ۲ ص ۱۳۹؛ ابن حجر، تهذیب ج ۴ ص ۳۵.

۱۰ـ ذهبی، میزان ج ۲ ص ۳۲۵؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۴، ص ۴۵۰ به بعد.

۱۱ـ ذهبی، میزان، ج ۱،ص ۴۵۸ به بعد؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۲ص ۱۹۶ به بعد.

۱۲ـ در نسخه خطی (ص ۱۱۰۲) به اشتباه سعید عن ابی عروبه آمده است.

۱۳ـ ذهبی، میزان ج ۲،ص ۱۵۱ به بعد؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۴ ص ۶۳.

۱۴ـ رک: Van Arendonk, *Les debuts*, P.318.

۱۵ـ ابن حجر، تهذیب ج ۹،ص ۳۱۶ به بعد. ۱۶ـ ابن حجر، تهذیب، ج ۱۱ ،ص ۴۳۰ به بعد.

۷۹۹)؛ هشیم، یعنی ابن بشیر واسطی[۱] (ف ۱۸۳/۷۹۹). البتّه بعضی از سلسله اسناد قطع شده است. بیشتر احادیث از علی علیه السلام هستند، یکی از آنها متعلق به امام محمد باقر علیه السلام و دیگری متعلق به امام جعفر صادق علیه السلام است. شهرت گرد آورنده آنها نباید به پیش از نیمه اوّل قرن سوّم/ نهم برسد و احتمالاً زیدی یا شیعه غیر اسماعیلی بوده است.

۱۹ ـ کتب ابی الحسن (یا ابی الحسین) علی بن الحسین بن ورسند (یا فرسند؟) البجلی، فقط دوبار نقل شده است. مؤلف آن مجهول است. مؤلّف از امام محمد باقر با اسنادی چهار واسطه حدیث نقل می‌کند.

۲۰ـ کتاب یوم ولیله. نام مؤلّف ذکر نشده است. تنها احادیث امام جعفر علیه السلام، غالباً بدون اسناد و گاهی از طریق یک راوی نقل شده است. شاید مولّف پیوسته اسناد را حذف یا قطع کرده باشد. منابع امامیه، ابوجعفر احمد بن عبدالله بن مهران کرخی، معروف به ابن خانبه را مؤلّف کتاب التأدیب که همان کتاب یوم ولیله باشد، می‌خوانند.[۲] او کاتب اسحاق بن ابراهیم بن مصعب[۳] (ف ۲۳۵/۵۰ ـ ۸۴۹) و داروغه شهر بغداد بود که در نیمه اول قرن سوم/ نهم می‌زیست. همچنین ابوالقاسم معاویة بن عمّار دهنی (ف ۱۷۵/۹۲ـ ۷۹۱)، یکی از راویان برجسته‌ای که از امام جعفر علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام[۴] کتابی را به نام کتاب یوم ولیله جمع آوری کرده است.

۲۱ـ کتاب علی، عن علی، فقط یک بار نقل شده است.[۵] درست پیش از نقل آن افتادگی دارد. شاید منبع مکتوب حدیث در این افتادگی بوده و نص بر جای مانده فقط انتهای اسناد است که باید چنین خوانده شود [... عن ... و هو] من کتّاب علی بن علی.

۱ـ ابن سعد، ج ۷، بخش ۲، ص ۷۰؛ ذهبی، میزان ج ۴ص ۳۰۶ به‌بعد؛ابن‌حجر،تهذیب ج ۱۱،ص ۵۹ به بعد.
۲ـ نجاشی، ص ۷۱؛ طوسی، فهرست ص ۳۱؛ ابن شهرآشوب ص ۱۲.
۳ـ کشّی، ص ۵۶۶.
۴ـ نجاشی، ص ۳۲۲؛ طوسی، فهرست،ص ۳۳۲ به بعد؛ طوسی، رجال ص ۳۱۰؛ ابن شهر آشوب ص ۱۰۸.
۵ـ ص 2a.

۱۵

نسخه‌ای خطی از فرقه مطرفیّه

تاریخ و اصول اعتقادی قیامهای فِرَقی که برافتاده‌اند، معمولاً تنها از طریق گزارشها و مناقشات مخالفانشان بر ما معلوم می‌شود. مکتوبات خود آنان دیگر نقل نمی‌شود و برجای هم نمانده زیرا اغلب به سبب بدعت آوری عمداً نابود شده است. مورّخ باید از طریق تحریفات هوا داران فرقه‌های دیگر که قاعدتاً اطلاعات عرضه شدهٔ مخالفان را در بر دارد به بررسی وقایع بپردازد، به امید آنکه بتواند به دیدگاهی معقول و غیر مغرضانه از ماهیت این جنبشها دست یابد و این، تلاشی دشوار است، که گاه به نتایجی نا متیقّن می‌رسد.

این وضع تا همین اواخر در خصوص مطرفیّه نیز صادق بود. مُطَرّفیه فرقه‌ای بودند که در تاریخ یمن به طور مکرر از آنان یاد شده و معروف است که دست کم از قرن ۱۱/۵ تا قرن ۱۳/۷ می‌زیسته‌اند. نخستین بار شخصی به نام اچ، سی، کِیْ (H.C.Kay)در ترجمه تاریخ یمن تألیف عماره از این فرقه یادکرد. وی این فرقه را با عنوانی که به مسلمانان سنّی تعلّق داشت اشتباه گرفته بود.[1] آر.استروتمن(R.Strothmann)با تکیه بر ردیه‌های زیدیّه علیه عقاید مطرفیه ثابت کرد که مطرفیه در حقیقت فرقه‌ای زیدی مذهب بودند و آنها را فرقه‌ای وصف کرد که از «خداگرایی طبیعی» حمایت می‌کنند و «متاثر از مبانی فلسفی جهان شناسی یونانی‌اند»[2]. جزئیات بیشتر درباره اصول اعتقادی مطرفیه به گونه‌ای که در این ردیه‌ها) منعکس شده توسط آرندونک (C. Van Arendonk)[3] و تریتون (A.S.Tritton) که خلاصه‌ای از یکی از ردیه‌های امام متوکّل احمد بن سلیمان (ف ۵۶۶/۱۱۷۰) را منتشر

1. H.C. Kag, *Yaman*, P. 318, n.2.

2. R.Strothmann, «Die Literature der Zaiditen» *Der Islam* II (1911)pp. 68 f.

3. C. van Arendonk,«De Jemenitische Secte der Mutarrifieten», in Oostersch Genootschap in Nederland, Verslag van het Vijfde Congres, pp. 23f.

ساخته‌اند، گردآوری شده است.[۱] این ردیه، مطرفیه را متّهم بدان می‌کند که در عقاید بدعت‌آمیز خود با طبیعت گرایان ملحد، مجوسیها، ثنویها، یهودیان، مسیحیان، بت پرستان، باطنیه، خطّابیه، مجبره قدریه و خوارج همعقیده‌اند. با توجه به عدم تجانُس معتقدات بدعت‌آمیز که مطرفیّه به آن متّهم شده بودند شگفت نیست که تریتون و آرندونک، هیچ یک، درصدد تحلیل ماهیّت واقعی این فرقه و اصول اعتقادی‌اش بر نیامده باشند. با این حال، این هر دو نفر نوشته‌اند که مطرفیه احتمالاً از عقاید اسماعلیه و قرمطیها تأثیر پذیرفته‌اند.

کتابخانه مسجد جامع صنعاء نسخه‌ای خطی را از اثری به نام البرهان الرائق المُخَلِّص من ورط المذائق تألیف سلیمان بن محمد بن احمد المحلی نگهداری می‌کند[۲]. در نوشته‌ای در صفحه نخست این کتاب که به خط شخصی غیر از نسّاخ است، چنین آمده است: «این کتابی است از مطرفیّه بدعت گذار». مؤلّف این ادعّا را بی‌درنگ تأیید می‌کند و توضیح می‌دهد که وی این کتاب را به خواهش یکی از دوستانش می‌نویسد که از او خواست تا کتابی «مشتمل بر عقاید اهل مذهب مطرفیه موحّد» تألیف کند.[۳] تاکنون اطلاع بیشتری از مؤلف این کتاب به دست نیامده است.[۴] او با آنکه بتفصیل به دفاع از اصول اعتقادی مطرفیه و تفسیر آن می‌پردازد در حقیقت هیچ اطلاعی در مورد تاریخ این جنبش به دست نمی‌دهد ولی نام سه نفر از علمای مطرفیه را ذکر می‌کند که دو نفر ازآنها اساتید خود اویند[۵] و تاکنون ناشناخته باقی مانده‌اند. این کتاب نباید قبل از نیمه دوم قرن ششم/ دوازدهم تألیف یافته باشد، زیرا وی چندین مرتبه مخالفان را «جعفریه» می‌خواند که بدون تردید به مکتب قاضی جعفر بن ابی یحیی (ف

---

1. A.S Tritton, «The Mutarrifiya», Le Muscon Lxlll (1950) pp. 59 ff.

۲ـ نسخه خطی ۱۳۰ علم الکلام. دارالکتب قاهره میکروفیلم (شماره ۱۴۶) این نسخه را در اختیار دارد. بنگرید به: قائمة بالمخطوطات العربیّة المصوّرة بالمکرو فیلم من المجهوریة العربیّة الیمنیّة قاهره ۱۹۶۷، ص ۶. از مسؤولان دارالکتب و از دکتر مونز (H.Mones) که نسخه‌ای از این میکروفیلم را در اختیارم گذاشتند، تشکّر و قدردانی می‌کنم. چند صفحه از این نسخه و احتمالاً میکروفیلم قاهره به سبب آن که عکس خوب گرفته نشده است در بعضی موارد خوانا نیست. ۳ـ ص Ib.

۴ـ مؤلّف در ص ۶۶a می‌گوید که در بازار عطر فروشان صنعاء، موضوع خاصی را با شخصی مورد بحث قرار داده است.

۵ـ در ص ۱۶۲a محمد بن یعقوب خولانی و اسعد بن محمد بن ابی الحسین را استادان خویش می‌خواند و در صفحه ۱۷۱a از عالمی مطرفی به نام یحیی بن الحسین یاد می‌کند. نام یحیی بن الحسین در نسخه خطی H5 (ص ۴۵v) کتابخانه امبرو سیانا (Ambrosiana) که تاریخ یمنی نامشخص دارد، همراه با مُسلَّم لحجی ذکر شده است که در مباحثه‌ای با قاضی جعفر بن ابی یحیی پس از بازگشت او از عراق به یمن، احتمالاً در حدود سال ۱۱۵۹/۵۵۴، مواجه می‌شود. من در جمع آوری این اطلاعات مدیون آقای مایکل بیتز (Michael Bates) از جامعه سکه شناسی امریکا (American Numismatic Society) بوده‌ام.

۱۱۷۷/۵۷۳) اشاره دارد. قاضی جعفر در اصل اسماعیلی بود، بعد به مذهب مطرفیه در آمد و سرانجام در منازعات علیه مطرفیه سخنگوی عمده زیدیه شد.

از سوی دیگر، بعید به نظر نمی‌رسد که مؤلّف آن را پیش از شکنجه و آزار سخت مطرفیّه توسط امام المنصور[1] عبدالله بن حمزه در اوایل قرن ۱۳/۷ نوشته باشد. زیرا او از مصیبتی که بر آنان رفت، سخن می‌گوید و اشاره‌ای هم بدان نمی‌کند؛ اما این سکوت دلیل قطعی و قانع کننده‌ای به دست نمی‌دهد.

سلیمان بن محمد در تشریح عقاید مطرفیّه می‌گوید که تا آنجا به نوشته‌های علما اعتماد می‌کند که با تعالیم الهادی الی الحق[2] بنیانگذار فرقه شیعه زیدیّه در یمن منطبق باشد. مطرفیه نظرات خود را همان نظرات خاندان پیامبر (اهل بیت) بخصوص نظرات الهادی دانسته‌اند. سلیمان بن محمد به منظور تأیید نظرات خویش پیوسته نوشته‌ها و بیانات الهادی را نقل می‌کند. او همچنین گهگاه از آثار قاسم بن ابراهیم، پدر بزرگ الهادی، عمویش محمد بن قاسم و دو فرزندش محمد المرتضی و احمد الناصر و نیز از آثار منصور القاسم ابن علی و المهدی الحسین بن القاسم، دو امام یمنی آغاز قرن ۱۰/۴ یاد می‌کند. این دو از تعالیم الهادی کاملاً دفاع می‌کردند. سلیمان گاهی نیز به گفته‌ها و بیانات منسوب به امام علی علیه‌السلام، امام زین العابدین علیه‌السلام و امام جعفر صادق علیه‌السلام اعتماد می‌ورزد. از علویان مازندران، وی غالباً به شروحی استناد می‌کند که ابوالعبّاس حسنی، المؤیّد و ابوطالب ناطق بر آثار الهادی نوشته‌اند؛ اما از رساله‌های کلامی مستقل المؤیّد و ابوطالب ناطق که غالباً با نظریات الهادی متفاوت بود چیزی نقل نمی‌کند.[3]

معروف است که الهادی سخت متأثر از آیین مکتب معتزلی بغدادی بوده است.[4] بدین‌سان، اگر سلیمان بن محمد در منازعات میان مکاتب معتزله بغداد و بصره از موضع بغدادیها جانبداری می‌کند و معمولاً موافقت خود را با آرای بغدادیها بیان می‌دارد، جای تعجب ندارد.[5] وی از آیین بغدادیها مبنی بر اینکه اوّلین تکلیف انسان معرفت به خداوند است

---

1. Cf.W. Madclung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim* pp. 212 ff.

۲ـ ص Ib.

۳ـ این موضوع که مؤلف هنگام بحث از عقاید مطرفیه در خصوص اراده الهی نظر مخالف معتزلیهای بصری را ذکر می‌کند و می‌افزاید که بنابر گزارشهای رسیده این نظر نیز از عقاید ابوعبدالله بن داعی، مؤیّد و ناطق است، نشان می‌دهد که مطرفیه معتقدات امامان مازندرانی را قابل اعتبار نمی‌دانستند.

۴ـ رک: القاسم ،ص ۱۶۴ به بعد.

۵ـ مؤلّف کراراً از کتاب المقالات ابوالقاسم بلخی کعبی، نماینده اصلی مکتب معتزلی بغداد اوایل قرن

حمایت می‌کرد[۱] و نه از نظر بصریها که معتقد بودند این تکلیف عبارت است از نظر که به این معرفت انجامد. سلیمان بن محمد همزبان با بغدادیها بر آن بود که صفات سمع، بصر و ادراک در حقیقت به معنای صفت علم خداست، بر خلاف آیین بصری که علاوه بر صفت علم، صفت ادراک را هم می‌پذیرفت.[۲] او با بغدادیها که معتقد بودند اراده الهی با مراد یکی است موافق بود و نظر بصریها را رد می‌کرد که می‌گفتند اراده عرضی است قائم به خود بدون محلّی (موضوعی) که واسطه بین خداوند و مخلوقاتش قرار گیرد.[۳]

امّا چنانچه مطرفیه آرای بغدادیها را متناقض با اقوال الهادی و اقوال امامان وابسته به مکتب او می‌دیدند، نمی‌پذیرفتند. بدین ترتیب، مؤلف به رغم نظر معمول معتزله و ابوالقاسم بلخی بغدادی بر این باور است که معدوم، شئی نیست.[۴] وی با استناد به اقوال الهادی می‌گوید که صفات ذات، عین ذات الهی وعین یکدیگرند؛ معتزله این قاعده را نمی‌پذیرفتند.[۵] مباحث

۱۰/۴ نقل قول می‌کند و در ص 54b از کتاب نقد کتاب السنّه و الجماعة اثر کعبی یاقوت در معجم البلدان (F.Wustenfeld,ed III 213 f) از این ردّی که بر کتاب السنّه و الجماعة اثر حرب بن اسماعیل سیرجانی، یکی از شاگردان احمد ابن حنبل نوشته شده یاد کرده است.

۱ـ ص 6b. سلیمان بن محمّد صریحاً می‌گوید که بغدادیهایی همچون ابوالقاسم بلخی ازنظر اوّلی دفاع می‌کردند. ظاهراً این موضوع درجای دیگر به عنوان موضوع اختلاف بین بغدادیها و بصریها ذکر نشده است. در هر حال، شایان ذکر است که شیخ مفید، عالم شیعه امامیه، که به طور کلی نظر بغدادیها را می‌پذیرد، بر آن است که اوّلین تکلیف انسان معرفت خداوند است. رجوع کنید به: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مکدرموت.

۲ـ صفحه 40a. ر.ک: عبدالجبّار شرح اصول خمسه، تصحیح عبدالکریم عثمان، ص ۱۶۸.

۳ـ ص ۸۳. مؤلّف این نظر خاص را، کاملاً هماهنگ با نظر بغدادیها، به این قاعده تعمیم می‌دهد که بین خداوند و مخلوقاتش وسائطی وجود ندارد. مثلاً، انسان قادر است فقط با عرضی که واسطه قرار گیرد، جسم را به حرکت در آورد، امّا، خداوند بدون واسطه این کار را می‌کند. ص 86a.

۴ـ ص 29a. مؤلف چنین استدلال می‌کند که اگر مخالفان نتیجهٔ منطقی آراء خود را کاملاً درک کنند در می‌یابند که معنیش قدم عالم است. در بارهٔ دیدگاه بلخی ر.ک: کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیّین تألیف ابورشید در

A.Biram,Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Baghdadensern, Ar. text p.2.

در میان معتزله گزارش شده است که تنها صالحی منکر معدوم بودن شئی بوده است. ر.ک: اسفراینی، التبصیر فی الدین، تصحیح M.Z. al-Kawthari، ص ۳۷.

۵ـ ص 57a نقول علمه قدرته و هما ذاته. در خصوص نقل قولهای کتاب الدیّانه که این نظر را تأیید می‌کند، ر.ک:

C.Van Arendonk, De Opkomst Van het Zaidietische Imam aat in Yernen, P. 272, n.7.

سلیمان‌بن‌محمد عبارت زیر رااز کتاب المسترشد الهادی نقل می‌کند: والعلم و القدره فازلیاً غیر محدثین هما

او در خصوص عدل خداوند، هر چند اساساً با اصول معتزله موافق است، مع الوصف با دیدگاهها و قواعد خاص بصریها و نیز بغدادیها کمتر قرابت دارد. مؤلّف بتفصیل به شرح و بسط این دیدگاه می‌پردازد که خداوند در آغاز از شش نظر با همه انسانها یکسان عمل می‌کند: خلق، معاش، زندگی، مرگ، تعبّد و مجازات آنان[۱]. انسانها فقط پس از آنکه با اعمال خود طاعت یا عدم طاعت خویش را نشان می‌دهند، خداوند بعضی از آنها را بر دیگری ترجیح می‌دهد و برخی را از فیض خود محروم می‌سازد. این نظر مبتنی بر رساله‌ای است کوتاه در عدل الهی، منسوب به محمد مرتضی. بنابر ردّیه‌ای از مطرفیه، این مسأله را یکی از علمای مطرّفی جعل کرده است؛ چنانکه برخی از شیوخ مطرفی نیز خود بدان اعتراف دارند.[۲] به هر تقدیر، این رساله در یکی از نسخه‌های خطی قرن ۱۷/۱۱ که شاید از یک نسخه خطی مطرفی استنساخ شده باشد نگهداری می‌شود و هیچ اشاره‌ای به محمد مرتضی به عنوان مولّف آن نمی‌کند[۳]

یکی از مسائل عملی بسیار مهم نزد مطرفیه مشرب آنان در خصوص هجرت بود. امام قاسم ابن ابراهیم در رساله‌اش به نام کتاب الهجره بر این باور است که امر قرآن به مؤمنان برای قطع پیوند با جبّاران و هجرت از خانه‌هایشان که در اصل خطاب است به نخستین پیروان اهل مکّهٔ پیامبر ﷺ در آن محیط آکنده از شرک و خصومت، همه مسلمانان مؤمن را تا ابد مکلّف می‌سازد که از دارالظلم، یعنی از همجواری با شریران و ظالمان، هر چند به ظاهر مسلمان باشند، هجرت کنند.[۴] سلیمان بن محمد تصدیق می‌کند که اقوال بسیاری که از قاسم، الهادی و محمد بن قاسم نقل شده است، تکلیف هجرت را مورد تایید قرار داده‌اند. وی سرانجام سخنی را بتفصیل از کتابی به نام کتاب الهجره و الوصیة اثر محمد بن قاسم نقل می‌کند که ضمن آن این تکلیف بردوش مؤمنان نهاده شده است.[۵] براساس این مسلک بود که مطرفیه در نواحی مختلف یمن دارالهجره‌های بسیاری برای خود بنا کردند و در آنجا برای عبارت، تصفیه، ریاضت و تعلیم معتقداتشان جمع می‌شدند.[۶]

الذّات و الذّات هما. ص ٦٢a.

۱ـ ص ۱۱۸ به بعد.

۲ـ عبدالله بن زید عنسی، الفتاوی النبویّه المُفصحه عن أحکام المطرفیّه، نسخه خطی برلین، Glaser III، ص ۱۹۵b. در این نسخه خطی نام عالمی که گفته می‌شود این نوشته را جعل کرده است، خوانا نیست.

۳ـ در انتهای کتاب تفسیر القران العظیم معافسّره القاسم بن ابراهیم و أبناءُه، نسخه خطی صنعاء مسجد جامع، ص ۹۷ تفسیر؛ قاهره، دارالکتب، میکروفیلم شماره ۲۶۴، رک قائمة، ص ۱۱ شماره ۱۰۰.

۴ـ رک: القاسم ص ۱۳۸ به بعد.

۵ـ ص ۲۳۷.

٦ـ القاسم ص ۲۰۲ به بعد.

آشکارترین اختلاف مطرفیّه با زیدیّه معتزلی، همانطور که پیشتر اسروتمن متذکر شده است، به جهان شناسی و فلسفه طبیعی آنان مربوط می‌شود. مطرفیّه بر این باور بودند که خداوند در ابتدا سه یا چهار عنصر (اصول) را آفرید که جهان را تشکیل می‌دهد.[۱] خداوند این عناصر را با یکدیگر متفاوت و متضاد آفرید به گونه‌ای که با تأثیر بر یکدیگر سبب تغییرات شدند (احاله) و موافق فطرت و ترکیبی که خداوند به آنها عطا کرده بود از حالتی به حالتی دیگر تغییر یافتند (استحاله)[۲]. مطرفیه اصل ذره گرایی (جزء لایتجزا)ی معتزله را رد کردند و جوهر، جزء لایتجزا را نپذیرفتند.[۳] آنان بر این باور بودند که اعراض اجسام چیزی نیستند جز صفات و احوالی که آنها از آن میان می‌گذرند. بدین سان، اعراض به گونه‌ای که معتزله می‌پندارند، مخترعهٔ خداوند[۴] نیستند؛ بلکه موافق فطرت ذاتی خود از تغییر عناصر منتج می‌شوند[۵] بر خلاف نظر معتزله هیچ عرضی را نمی‌توان از طریق حواسی دید شنید و یا حتی ادراک کرد. تنها اجسام تابع ادراک حواسند.[۶] اجسام در واقع با لذات متفاوتند، نه صرفاً به واسطه اعراض چنانکه بیشتر معتزله بر این باورند.[۷]

بدین ترتیب، مطرفیه به جای علّیت مستقیم خداوند که معتزله عموماً بر آن بودند[۸]، به

۱ـ ص ٦٣a ۲ـ ص ٧٨a.

۳ـ ص ٦٥ به بعد. به گفته سلیمان بن محمد مطرفیّه تقسیم پذیری بی نهایت ماده را نیز محال می‌دانستند و موضوع ساخت و ترکیب آن را به قضاوت خداوند موکول می‌کردند. اعتراض آنان به اصل ذره گرایی (جزء لایتجزیٰ) معتزله عمدتاً به این اصل مربوط می‌شد که جسم باید مرکب از کوچکترین ذرّات باشد.

۴ـ مخالفان زیدی مذهب معتزلی مطرفیّه به سبب آن که معتقد به اختراع اعراض بودند، گاه مخترعه نامیده می‌شدند. بدین سان، مثلاً ابومحمد یمنی سنّی، مؤلّف مختصر فی عقاید الثلاث و سبعین فرقه، مخترعه و مطرفیّه را از جمله فرقه‌های زیدی می‌خواند. نسخه خطی برلن Sim, orient. ۲۸ ص ۷۳. در مورد این اثر رجوع کنید به:. H.Ritter, «Philologica III», Islam XVIII (1929), P. 47

۵ـ ص ٧٨a[a].

٦ـ ص ٨٧b: باب القول فی رؤیة الاعراض ، ص ١٠٢a: باب القول فی سماع العرض.

۷ـ ص ١٠٥a[a]. در میان معتزله، نظّام، که بکل منکر وجود اعراض بود اعتقاد داشت که اجسام بالذات با یکدیگر متفاوتند (اشعری، مقالات الاسلامیّین، تصحیح H.Ritter ص ۳۰۹) و کعبی این احتمال راکه ذرّات متفاوتند می‌پذیرد (Cf.Biram, Ar.text p.2.)

۸ـ بدین ترتیب سلیمان بن محمد خاطر نشان می‌سازد که «به نظر ما نکاح سبب وجود بچه است در حالیکه به نظر مخالفان ما نکاح شرط است» (ص ١٦١b)، چراکه از نظر معتزله بچه تنها با فعل خداوند ایجاد می‌شود. همانطور که مطرفیه جنایت را سبب مرگ مقتول می‌دانستند، بی آن که تردیدی به خود راه دهند تصدیق می‌کردند که اگر جنایت رخ نمی‌داد، خداوند در این هنگام باعث مرگ وی نمی‌شد. معتزله بر آن بودند که بدون ارتکاب جنایت ممکن است خداوند در همان زمان باعث مرگ مقتول بشود یا نشود. حال آنکه مجبره بر این باور بودند که خداوند به هر حال در آن هنگام باعث مرگ وی شده است، زیرا اجلش از پیش مقدّر گشته است. ص ١٢٥a.

علیّت طبیعی قائل شدند و معتزله خاصه آنان را متّهم می‌کردند که در قدرت خداوند خلل وارد می‌کنند.[۱] مطرفیه و پدیده‌های طبیعی را، اعم از خیر و شر افعال خداوند می‌خواندند، بدین معنا که خداوند ساختمان اجسام را طوری قرار داد که مجبور به ایجاد باشند.[۲] امّا اجسام فقط واسطه‌اند، نه افعال بی‌اختیار خداوند؛ و اراده خداوند به طور کلی بر آنها تعلّق می‌گیرد نه به طور جزئی. سلیمان توضیح می‌دهد که خداوند به بشر آموخته است چگونه از خلقتش استفاده کند تا از آن خیر و بهره برد و چگونه از شرور آن اجتناب ورزد. اگر انسان با دستورات الهی مخالفت کند و دچارضَرَرْوزیانی شود، به اختیار خود چنین کرده است.[۳]

از سوی دیگر، سلیمان بن محمد علیه معتزله بر این باور است که نظر معتزله مستلزم آن است که خداوند علّت و فاعل شرّ باشد و انسان را به انجام اعمالی امر کند که خود از آنها امتناع می‌ورزد.[۴] چنانکه معلوم است، معتزله با دو نظریه کوشیدند از این ملازمه بگریزند، زیرا عقاید اساسی آنان را در خصوص عدالت خداوند مورد تهدید قرار می‌داد: یکی نظریه تولّد، که برخی از آثار محدود افعال انسان را از علیّت مستقیم خداوند مستثنی می‌داشت و دیگر نظریه عوض، مبیّن آنکه خداوند باید با احسانی افزونتر عوض ضرر و آلامی را که بنا حق بر انسانها وارد کرده است بپردازد. مطرفیه این هر دونظریه را رد کردند. آنها بر این بودند که افعال انسان قائم به خود اوست و خارج از او راه ندارد،[۵] (لاتتعدّاه). مع‌الوصف افعال درونی انسان علّت پدیده‌های خارجی‌اند.[۵a] همچنین تصدیق می‌کردند که خداوند ابتدا هیچ کس را از نعمتهای خویش محروم نمی‌سازد، مگر آنکه خود به واسطه اعمالش[۶] مستحقّ محروم شدن از آنها شود. اگر خداوند سبب بیماری می‌شد بدان منظور که عوض آلام و مضرّات آن را بدهد، دلیلی نداشت که نسبت به آنها هشدار دهد و نیز دلیلی نداشت که پیامبران را از نوشیدن زهر منع و به پرهیز از مضرّات امر کند.[۷]

---

1. Cf. Strothmann, Islam II 68.

۲ـ ص ۶۸a. ۳ـ ص ۶۸a.

۴ـ ص ۸۲a و اذاکان (الله) یخترع الاعراض فی الاجسام ادّی ذلک الی ان یکون فاعلاً للقبیح و مُسَبِّبًاله و آمراً بِاَمرین و مانعاً من فعله فیکون مکلّفاً لما لایطاق. ۵ـ ص ۸۹a.

۵a ـ در مورد ارتکاب قتل سلیمان می‌گوید که خداوند «فاعل قتل است». در اینجا خداوند و جنایتکاری که مرتکب قتل شده است هر دو حقیقتاً باعث ارتکاب قتل شده‌اند. اما سلیمان در مورد امراضی که خداوند پدید آورده است، نسبت به او کلمه «عرض» را به کار نمی‌برد و ادّعا می‌کند که در مخالفت با کاربرد آن اجماع صورت گرفته است،ص ۱۲۵.

۶ـ ظاهراً در این جا مراد از این که خداوند انسان را از نعمتهای خویش محروم می‌سازد، عمل خودبخودی خارج از ارادی است، نه تأثیر عناصر. ۷ـ ص ۱۶۴a.

منشأ این عقاید که با عقاید رایج کلام معاصر در جهان اسلامی، یعنی کلام معتزلی و اشعری، تضاد آشکار دارد، چیست؟[۱] کتاب البرهان درباره فرضیّات استروتمن، آرندونک و تریتون، دایر بر اینکه مطرفیّه متأثّر از فلسفه یونانی یا اسماعیلی بودند هیچ دلیل قطعی و روشنی ارائه نمی‌دهد. در توضیح سلیمان ابن محمد از مشرب مطرفیّه، هیچ اثری از اصطلاحات فلسفی یا اسماعیلی دیده نمی‌شود. در حقیقت وی به منظور اثبات اینکه اصطلاحاتی را که به‌کار می‌برد در قرآن آمده است و یا امامان به‌کار برده‌اند، بسیار محتاطانه عمل می‌کند. عناصر مشرب مطرفیّه، عناصر چهارگانه سنت فلسفی نبود. سلیمان اظهار می‌دارد که بر طبق تعالیم اهل بیت پیامبر عناصر بر سه قسمند: آب، هوا و باد (ریاح)؛ گرچه گفته می‌شد آتش هم جزء این سه عنصر است. اصل و منشأ این عقیده و اختلاف نظر درباره افزودن آتش دو قول الهادی است که در یکی از آنها علاوه بر سه عنصر دیگر آتش را هم از جمله عناصر ذکر می‌کند. این اقوال به نوبه خود مبتنی بر تفسیری از خلقت جهان منسوب به حضرت علی علیه‌السلام است که ابتدا گفته می‌شود خداوند آب، هوا و باد را آفرید، اما بعد نام آتش هم در میان عناصری که جهان از آنها تشکیل شده است می‌آید.[۲] تعریف مطرفیه از

۱ـ در بین معتزلیهای نخستین، جاحظ از جمله کسانی دانسته می‌شود که از علیّت طبیعی حمایت کرده است با این حال، بعید است که آرای وی بر مطرفیّه یا بر شخصیّت ممتاز آنها یعنی الهادی تأثیر گذاشته باشد. مع‌ذلک، در فلسفه طبیعی ابوالقاسم بلخی نکاتی به چشم می‌خورد که احتمالاً الهادی و مکتبش از آن تأثیر پذیرفته‌اند. بلخی تأثیر میل طبیعی در جواهر را تأیید می‌کرد، نظری که مکتب معتزلی بصری آن را منکر بود. ر.ک: شیخ مفید، اوائل المقالات، تبریز ۱۳۷۱ ص ۷۲. در مناقشات بین بلخی و مکتب بصری، کلمه «اختراع» نیز نقشی ایفا می‌کرد. بلخی منکر آن بود که خداوند طبعاً حرکت را در جسم ایجاد کند بدون آنکه به واسطه علتّی پدید آمده باشد. ر.ک. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید . اما مشرب مطرّفی در تأیید علیّت طبیعی فراتر از بلخی گام می‌نهد.

۲ـ ص ۶۳ پاورقی. یکی از دو عبارت الهادی را ارندونک نقل کرده است..Opkomst P.969, n.l جای تعجب است که در نسخه خطی مورد استفاده ارندونک (موزه بریتانیا، بخش شرق شناسی ۳۷۹۸ قرن ۱۱/۱۷) کلمه «ریح» (باد) در حاشیه به معنای آتش توضیح داده شده است. (هی عبارة عن النّار) گویا برخی از مطرفیّه کوشیده‌اند که تعارض در بیانات الهادی و علی علیه‌السلام را با یکی دانستن آتش و باد حل کنند، نه آنکه آتش را عنصر دیگری به شمار آورند. جمله مبهم سلیمان بن محمد نیز بدین موضوع اشاره می‌کند (ص ۶۳a): و قیل إنّ النّار من الثلاثه. احتمالاً این حاشیه از یک نسخه خطی مطرفی از آثار الهادی آمده است.

یوسف‌بن‌محمد هجویری درکتاب روضات‌الاخبار(ج ۱،میکروفیلم شماره۳۱۹۴[۱۰۸۱تاریخ] مربوط‌به Institute of Arabic Manuscripts of the Arab League in Cairo

نسخه خطی کتابخانه سعیدیهٔ حیدرآباد، دکن، ص 9a) نظر مطرفیه را بدون آن که نامی از آنان ببرد چنین توضیح می‌دهد: «بعضی از مردم بر آنند که خداوند آسمان و زمین و آنچه را بین آنهاست از چهار عنصر خلق کرده است: آب، هوا، باد و آتش. خداوند هوا را از عدم خلق کرد (ابتدع) و آن را محلّی برای سه عنصر دیگر و عنصری برای موجوداتی که بعدها در دار هستی پدیدار می‌گردند، قرار داد. آنگاه بادرادر هوا

اعراض به صفات و احوال نیزیر اساس قولی از الهادی است.[۱] ساخت و ترکیب جهان از نظر مطرفیه اساساً با ساخت و ترکیب جهان از نظر حکما و اسماعیلیان متفاوت است. از نظر آنان خداوند خالق است نه مبدأ یا علّت نخستین جهان. هر چند خداوند در طبیعت صرفاً با واسطه عمل می‌کند مع ذلک با معجزاتی که برای پیامبران خود ترتیب می‌دهد[۲] و با بذل عنایت یا سلب آن، با نعمتها و هدایتهایش و نیز با استجابت دعای دعاکنندگان،[۳] در جریان حوادث جهان مستقیماً دخالت دارد. افعال انسان، از طریق ذات خداوند یا اراده او مقدّر نشده است، بلکه معلول اختیار خود اوست و بس.[۴] بدین‌سان، آیین مطرفی اساساً در قالب تدوین و تنظیم تعالیم الهادی که احتمالاً مطرف بن شهاب آن را بسط و توسعه داد و این فرقه بعدها به نام همو خوانده شد، مطرح می‌شود.[۵] تدوین و تنظیم این آیین، همچون هر آیینی دیگر بدون تردید

آفرید و آن را به تحریک آب وا داشت. این عناصر، عنصری هستند برای همه عناصر بعدی. راجع به آتش اختلاف است. گفته‌اند که آتش عنصر چهارم و مخلوق است. همچنین گفته می‌شود که جزء یکی از سه عنصر است. در مورد باد هم اختلاف است. گفته‌اند که باد حرکت اجزاء هواست. نیز گفته‌اند که باد حقیقتی است غیر از هوا. استدلال آنان در این خصوص خطبة الابتداء است که از امیر المؤمنین علی علیه السلام نقل شده است». هجویری سپس متن گفته علی علیه السلام را به گونه‌ای متفاوت با سلیمان بن محمد نقل می‌کند.

۱ـ ص ۸۲a قال الهادی علیه السلام لمّا ذکَرَ جنساً من الاعراض و انّماهی صفات و دلالاتٌ و حرکاتٌ و علاماتٌ تتفرّعوا من الاجسام غیر متلاحقاتٍ فهی أشیاءٌ و لیست باجسام و الاجسام ابداً فلیست غیر أجسام. ظاهراً مقصود الهادی از این عبارت توضیح این نکته بوده است که اجسام و اعراض مطلقاً با یکدیگر تفاوت دارند. اما سلیمان این عبارت را که «اعراض از اجسام متفرّع می‌شوند» تأکید می‌کند و چنین استدلال می‌کند که اعراض به عنوان فرع جسم نمی‌توانند خودبخود پدید آیند(ص ۷۸a).

۲ـ مطرفیّه همچون بسیاری از معتزله معجزات را منحصر به انبیا دانسته‌اند (ص ۲۲۲a). سلیمان بن محمّد تصدیق می‌کند که پدیده انعکاس صدا در کوهها و غارها ممکن است تداوم معجزه‌ای باشد که در حمایت از داوود نبی صورت گرفت. وی در دفاع از این نظریه پاسخی را از الهادی نقل می‌کند درباره معنای آیه ۱۰ سوره سبا. الهادی دراینجا تایید می‌کند که این پدیده پیش از داوود وجود نداشته است. (ص ۹۵ به بعد).

۳ـ ص ۱۲۸a. ۴ـ ص ۱۴۵b و ۱۳۶a.

۵ـ به نوشتهٔ طبقات الزّیدیّه (صارم الدّین ابراهیم بن القاسم بن المویّد باللّه نسمات الاسحار فی طبقات روات کتب الفقه و الاثار المعروفة بطبقات علماء الزّیدیّه فتوکپی شماره ۲۹۶ قاهره دارالکتب ص ۴۳۵) نام کامل بنیانگذار فرقه مطرفیّه، مطرف بن شهاب بن عمر بن عبّاد شهابی بود. سلسله سندهایی که در چندین جای این کتاب آمده است قویاً حکایت از آن دارد که فعّالیّت مطرفیّه در حدود نیمه اوّل قرن ۱۱/۵ بوده است، نه در حدود نیمه قرن ۱۰/۴ به گونه‌ای که برخی از منابع ضد مطرّفی اشاره می‌کنند ر.ک: Van Arendonk,«Mutarrifieten ص ۲۳؛ Madelung, *al-Qasim* ص ۲۰۱ به بعد). به شهادت این سندها، مسلّم لخجی که خود عالمی مطرّفی و در سال ۱۱۴۹/۵۴۴ به تألیف مشغول بود

(Cf.W.Ahlwardt,Verzeichnis der arabischen Handschriften der Könlglischen Bibliothek Zu Berlin, IX 209)

دو نسل پس از مطّرف می‌زیسته، اما مطرّف چهار نسل پس از امام الهادی (ف ۹۱۱/۲۹۸) بوده است. اخبار

تفسیر و تأویلهای شخصی در پی داشت که ازاندیشه‌های خاص تنظیم کننده و مدوّن آن ناشی می‌شد. امّا قرائنی دالّ بر آن که وی فلسفه طبیعی بیگانه‌ای را با اصول اعتقادی منقول الهادی در آمیخته باشد، وجود ندارد.

بنابر این مطرفیه نه به عنوان فرقه‌ای که با دور شدن از جریان اصلی عقاید زیدیه، از اندیشه‌های بدعت آمیز متأثر شد، بلکه به عنوان جنبشی مطرح می‌شود زهدگرا که در نظر داشت در سنّتها و نظرات خود به تعالیم موسّس فرقه شیعه زیدیه در یمن تمسّک جوید. این فرقه تنها هنگامی بدعت‌گذار شد که آیین امامان زیدی (که اساساً از کلام معتزلی بصری دفاع می‌کرد) در یمن معمول شد[1] و مورد حمایت امامان یمنی، بویژه متوکّل احمد بن سلیمان (ف ۵۶۶/۱۱۷۰) و المنصور عبدالله بن حمزه (ف ۶۱۴/۱۲۱۷) قرار گرفت. اگر مطرفیّه در این شرایط در قرنهای ۱۱/۵ و ۱۲/۶ در چندین منطقه یمن از حمایت گسترده‌ای برخوردار شدند و ادعا کردند که بسیاری از برجسته‌ترین علمای زیدی از جمله پیروان ایشانند، شگفت‌انگیز نیست.

ثبت شده در آثار ضد مطرّفی قرن ۱۳/۷ پیرامون ردیّه‌های نخستین مؤلّفان مختلف قرن ۱۳/۷ برعقاید مطرفی (از جمله امام الحسین المهدی که مطرفیّه رسماً اعتبارش را تأیید کردند)، احتمالاً به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. منابع ضد مطرفی ادّعا می‌کنند که مطرّف یکی از شاگردان حسین بن عامر، داعی اسماعیلی بوده است؛ امّا مؤلف کتاب طبقات الزیدیّه (ص ۴۳۵) احتمالاً با استناد بر اخبار مسلّم لَحْجی می‌گوید که مطرف ابتدا تعالیم خود را با علی بن شهاب (؟) که «قائل به جبر»، یعنی احتمالاً سنّی بود، آغاز کرد. بعدها نزد علی بن محفوظ به کسب علم پرداخت و «نظریه عدل و توحید موافق تعالیم الهادی را از او آموخت».

۱ـ به احتمال قریب به یقین، اوّلین ردیّه معتبر بر مطرفیّه رسالة المبُهجة فی الرّد علی الفرقة الضالة المتلَجْلجه تألیف امام ابوالفتح دیلمی یمنی (حکومت ۴۴۴-۴۳۷/۱۰۵۲-۱۰۴۵) می‌باشد. وی از علویان مازندران بود و نه از نوادگان قاسم بن ابراهیم. عنوان کامل این اثر، بر خلاف عناوین ردّیه‌های منسوب به امامان و علمای نخستین، به طور کامل نقل شده است (المحلّی، الحدائق الوردیة ج ۲، نسخه خطی Vienna Glaser ۱۱۶، ص ۹۸)، در زمان تألیف این اثر، مُطرف بن شهاب احتمالاً هنوز در قید حیات بوده است. بعید نیست که مطرفیّه امامت این علوی را همراه با آیین بیگانه‌اش رد کرده باشند.

نمایه

(اشخاص، فرقه‌ها، مکانها، کتابها)

آ

آثار البلاد،۳۷ پ*
الآخوندی،م، ۱۴۰پ.
آدم علیه‌السلام،۲۲، ۱۴۰پ، ۲۴۲.
آرام، احمد،۱۸۸
آربری،۴۲پ
آرندونک (C.Van Arendonk)،۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۷
آژند،یعقوب .۸پ
آسیای صغیر (روم)۷۴پ
آسیای مرکزی ۴۰، ۴۱پ، ۴۵، ۹۰
آشوریّه،۸۲پ
آقابزرگ تهرانی،۱۳۸پ، ۱۶۳، ۱۶۴پ، ۱۷۸پ، ۲۲۱پ ،۲۲۷پ
آکادمی مطالعات تاریخ میانه امریکاست،۸
آل ابی شعبه ،۲۶۰
آل بویه ،۳۵، ۵۶، ۶۷، ۱۲۷، ۱۸۹
آلپ ارسلان ،۳۶پ، ۳۸پ، ۵۰، ۱۵، ۶۰، ۶۳، ۷۱پ
آلمان غربی ،۲۳۳پ
آماسیّه ،۸۷
آمدروز، ۶۴پ
آناطولی، ۴۱پ، ۶۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸
آیةالله مرعشی، سید شهاب الدین، ۲۴۷پ
آیتی،عبدالحمید، ۱۴پ، ۱۵پ، ۲۶پ، ۲۴۷

الف

اباضیه ،۲۷، ۲۸، ۱۵۰پ، ۱۵۸پ، ۲۳۷
ابان لاحیقی،۱۰۱
الابانه عن اصول الدیانه، ۱۶پ، ۴۶پ، ۱۰۳، ۱۱۶پ، ۱۱۷پ
ابراهیم علیه‌السلام، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۸پ، ۲۴۲
ابراهیم بن زبریقان ،۲۱۳
ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله بن نهمی‌همدانی، ۲۶۵، ۲۶۴
ابراهیم بن سلیمان قطیفی ،۱۸۵پ، ۲۰۰
ابراهیم بن مهاجر.پ،۱۰۹
ابراهیم بن میمون صاعق مروزی،۹۲، ۹۳
ابراهیم صاعق ←ابراهیم‌بن میمون صاعق مروزی
ابراهیم (فرزند موسی بن جعفر)،۲۳۳
ابراهیم نخعی ،۱۶، ۱۸، ۲۱۱پ، ۲۰۷
ابلیس ،۲۲
ابن ابی الحدید،۱۲۲پ
ابن‌ابی الوفاء، ۳۳پ، ۳۵پ - ۴۰، ۴۲پ، ۴۵پ، ۴۸پ، ۵۰پ، ۵۱پ، ۵۵پ - ۵۸پ، ۶۱پ -

---

* - پ = پانوشت

۷۱پ، ۷۳پ - ۷۵پ، ۷۷پ، ۸۱پ، ۸۲پ، ۹۳پ، ۹۴پ، ۹۵پ
ابن ابی جمهور ،۱۰۰، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۲ - ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸
ابن ابی حَسینه مُزنی، ۶۶پ
ابن ابی زرع ،۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۶پ
ابن‌ابی شیبه،۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۰
ابن ابی لیلا، ۱۹پ، ۲۲پ، ۲۳پ، ۲۵پ، ۴۶پ، ۱۰۴پ، ۱۰۷پ، ۱۱۵پ، ۱۱۶پ، ۱۱۸پ
ابن ابی مزاحم،۲۶۸پ
ابن اثیر، ۳۶پ، ۴۲پ، ۴۵پ، ۴۸پ، ۴۹پ، ۵۱پ - ۵۳پ، ۵۹پ، ۶۱پ، ۶۲پ - ۶۴پ، ۶۶پ، ۷۳پ، ۷۵، ۷۶پ، ۸۱پ
ابن اخشید،۱۳۱
ابن ادریس حلّی ← محمد بن ادریس حلی
ابن اشعث ← عبدالرحمان بن اشعث
اِبْنِ الاصفهانی، ۲۵۸پ
ابن ایّوب، ۶۶پ، ۶۷پ
ابن بابویه،ابوجعفر، ۲۸،۲۹، ۱۲۵پ - ۱۲۸، ۱۴۰پ، ۱۴۵پ، ۱۶۰پ، ۱۷۸پ، ۱۸۶پ، ۲۱۲پ، ۲۵۵پ، ۲۶۱پ
ابن بزّاز کردری ، ۴۴پ
ابن‌بی‌بی، ۸۷، ۸۸
ابن تغریبردی،۴۷پ، ۷۷پ، ۸۳پ، ۸۴پ
ابن تومارت ،۲۳۲
ابن تیمیه، تقی‌الدین،۶۸پ، ۷۸پ، ۸۵پ، ۱۰۵پ، ۱۰۶پ، ۱۰۸پ، ۱۱۰، ۱۱۱پ، ۱۱۲پ، ۱۱۶پ، ۱۱۷پ، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۲، ۲۱۸
ابن جنید،۱۸۹
ابن جوزی، ۳۱پ، ۳۶پ، ۴۴پ، ۴۵پ، ۴۸پ، ۴۹پ، ۵۱پ، ۵۳پ، ۵۵پ، ۵۷پ، ۵۹پ، ۶۰پ، ۶۱پ - ۶۴پ، ۷۱پ - ۷۵پ، ۱۰۹، ۱۱۳پ، ۱۱۵پ، ۱۱۷پ
ابن حجر، ۱۲پ، ۳۴پ، ۷۰پ، ۸۲پ، ۸۳پ، ۹۲پ، ۲۶۰پ، ۲۶۲پ، ۲۶۳پ، ۲۶۴پ، ۲۶۶پ، ۲۶۷پ - ۲۶۹پ
ابن حزم ، ۱۱۰پ، ۲۳۱پ، ۲۳۸پ، ۲۳۵پ، ۲۳۶پ، ۲۳۸پ،
ابن حوقل ،۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸
ابن حیّان ،۱۰۹
ابن خانبه، ابوجعفر بن عبدالله بن مهران کرخی،۲۶۹
ابن خزیمه ، ۱۰۲پ، ۱۰۹پ، ۱۱۹پ
ابن خلدون ،۳۸پ، ۷۸پ، ۲۲۰پ
ابن دحّان ابو محمد حسن بن محمد.پ،۳۳
«ابن درهم»، ۹۹پ
ابن رجب، ۷۹پ
ابن رمّاح، ۹۵پ
ابن ساعی،۵۳پ
ابن سعد، ۲۶۳پ، ۲۶۹پ
ابن سلاّم← ابوعبدالله محمد بن سلام
ابن سیرین ،۱۶
ابن سینا،۸پ، ۱۶پ، ۲۱۹پ، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۴۴ - ۲۵۰
ابن شاشی، ۵۱پ
ابن شحنه،۸۱پ
ابن شدّاد، العلاق الخطیره،۶۷پ - ۷۰پ، ۷۲پ - ۷۶پ، ۸۱پ، ۸۳پ
ابن شهر آشوب ،۲۶۰، ۲۶۱- ۲۶۵، ۲۶۷پ، ۲۶۹پ
ابن طولون،۶۳پ، ۶۴پ، ۶۶پ، ۶۷پ، ۸۰پ
ابن عباس ،۲۶، ۱۰۹، ۱۱۷پ، ۲۰۸
ابن عجرد، ۱۵۴پ
ابن عدی،۱۱۷
ابن عدیم،۷۱پ، ۷۳پ، ۷۶پ، ۷۷پ، ۸۰پ، ۸۲پ
ابن عذاری ،۲۳۷پ، ۲۳۹

ابن عساکر،۳۱پ، ۳۳پ، ۴۷پ، ۴۹پ، ۵۰پ، ۶۶پ ـ ۶۸پ، ۷۵پ
ابن عقیل، ۳۳پ، ۴۹پ، ۵۰پ، ۵۱پ
ابن عماد،۵۴پ، ۶۹پ، ۷۰پ، ۷۵پ، ۷۸پ، ۷۹پ، ۸۲پ،
ابن عنبه،۲۶۰پ، ۲۶۲پ، ۲۶۳پ
ابن عیینه، ۱۰۷پ، ۱۱۶
ابن فضل،۷۵پ
ابن فورک، ۲۰پ، ۳۲، ۳۸
ابن فوطی ،۵۶پ، ۶۳پ، ۶۵پ
ابن قتیبه،۹۹پ، ۱۰۱، ۱۰۴پ، ۱۱۶پ، ۱۱۷پ
ابن قُطلوبُغا،۶۵پ، ۷۴پ، ۷۷پ، ۸۲پ
ابن قفطی ،۲۱۹پ
ابن قلانسی ۶۴پ، ۶۶پ، ۶۷پ، ۷۲پ، ۷۳پ، ۷۷پ
ابن کثیر،۷۹پ، ۷۴پ
«ابن کلاب و محنه»، ۱۱۰پ
ابن ماکولا،۴۹
ابن مرتضی،۳۳پ، ۱۴۷پ، ۲۱۵پ
ابن مشّاط،۵۱، ۵۲پ
ابن میثم ،۲۹، ۱۴۰پ
ابن میّسر،۳۴پ
ابن نجّار،۳۶پ، ۵۲پ، ۶۲
ابن ندیم ،۱۲، ۲۸پ، ۷۳پ، ۱۵۱پ، ۱۵۴پ، ۱۶۰پ، ۲۰۷پ، ۲۳۳پ، ۲۵۴،
ابن واصل،۷۷پ، ۸۰پ
ابن وزّان، ۵۲پ
ابن هُبیرهْ ، ۵۶پ
ابن یاسین← عبدالله بن یاسین
ابواحمد محمد بن زیاد بن عیسی ازدی بغدادی،۲۶۷
ابواسامه حماد بن اسامه،۱۱۴
ابواسامه عبدالله، ۷۱پ
ابواسحاق ابراهیم، ۶۴پ
ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت ،۱۲۲
ابواسحاق اسفراینی،۲۰پ
ابواسحاق نیصیبینی ،۱۳۲
ابوالحسن احمد بن یحیی بن ابی جراده، ۷۱پ
ابوالحسن اسماعیل بن سعید،۴۸
ابوالحسن بصری، ۱۲۲پ، ۱۳۴پ، ۲۱۹پ، ۲۲۴، ۲۷۷
ابوالحسن بن دامغانی،۵۱پ، ۵۶پ، ۶۴پ
ابوالحسن سعید بن خاتم اُسبانکطی،۴۱پ
ابوالحسن سمنانی،۳۳پ
ابوالحسن علی بن اسباط بن سالم بیّاع الزُطّی، ۲۶۰
ابوالحسن علی بن الحسین بن ورسند، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹
ابوالحسن علی بن حسین غزنوی، ۵۳پ، ۵۴پ
ابوالحسن علی بن سعید روستغفانی، ۴۴پ
ابوالحسن محمد بن احمد بن داوود،۱۶۳
ابوالحسن محمد بن محمد بصروی، ۱۲۲پ، ۱۳۴، ۱۶۳
ابوالحسین موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر، ۲۵۹
ابوالحسین صالحی، ۱۵۸پ
ابوالصیداء صالح بن طریف الظّبی ،۹۰،۹۱،۹۲
ابوالعباس بن ابی العوام، ۳۴پ
ابوالعباس حسنی ، ۴۱پ، ۲۷۲
ابوالعرب ابن محمد بن حسن ، ۱۷، ۲۳۸پ
ابوالعلاء صاعد بن محمد بن عبدالرحمان بخاری اصفهانی ،۶۲پ، ۶۳پ
ابوالفتح دیلمی یمنی،۲۷۹پ
ابوالفتح هبةالله ابن ابی جراده،۷۲پ
ابوالفتوح اسفراینی ،۵۳
ابوالفتوح محمد (فرزند محمد بن محمد بن احمد سمرقندی)، ۵۳پ، ۶۴پ
ابوالفتوح نصرآبادی، ۵۵پ

ابـوالفـرج اصـفهانی ،۱۶۰پ، ۲۱۷، ۲۶۵پ، ۲۶۷پ
ابوالفضائل بن مشاط،۵۱، ۵۲پ
ابوالفضائل طبریسی، ۲۲۵پ
ابوالفضل عباس بن محمد، ۱۵۱پ
ابوالفضل محمد بن فضل عروضی،۶۳پ
ابوالفضل محمد بن یوسف بن علی غزنوی← محمد بن یوسف بن علی غزنوی
ابوالقاسم ادریس محمد بن عبدالله بن ادریس ادریسی ،۲۳۲
ابوالقاسم اسماعیل،۶۲پ
ابوالقاسم بلخی ،۱۳۱، ۲۷۳، ۲۷۷پ
ابوالقاسم حسین بن علی مغربی، ۱۶۴پ، ۱۶۵پ
ابوالقاسم درگوزینی، ۶۴پ
ابوالقاسم خلف بن احمد ضریر شیلجی،۵۶پ
ابوالقاسم سمعانی ← سمعانی
ابوالقاسم قشیری ،۴۹
ابوالقاسم معاویةن عمّار دهنی ،۲۶۹
ابوالمظّفر مشطّب بن محمد بن اسامهٔ فرغانی ،۶۳
ابوالمعالی جوینی،۳۶پ
ابوالمعالی محمد بن عبید حنفی،۴۰پ، ۵۷پ
ابوالمـعین نسـفی، ۲۱پ، ۳۲پ، ۳۶پ، ۳۸پ، ۴۰پ، ۴۲پ، ۴۳، ۴۴
ابوالهذیل، ۱۴۹پ، ۱۵۰، ۱۵۸
ابوالیمن کندی، ۴۸پ، ۷۱پ
ابوبکر (خلیفه‌اول)،۱۴، ۱۱۴پ، ۲۰۹
ابوبکر احمد بن محمد بن فورک ← ابن فورک
ابوبکر برقانی،۳۷پ
ابوبکر بن احمد بلخی، ۶۸
ابوبکر بن عمر، ۲۳۱
ابوبکر خوارزمی ،۳۳
ابوبکر بن عیاش، ۱۱۴
ابوبکر بیهقی، ۱۰۵پ
ابوبکر خلاّل، ۹۹، ۱۱۴پ، ۱۱۵پ، ۱۱۶پ
ابوبکر خوارزمی، ۳۳
ابوبکر شامی،۵۱پ
ابوبکر کلابادی، ۴۲پ، ۴۳پ
ابوبکر محمد ،۳۶پ
ابوبکر محمد بن علی قفّال، ۴۵پ
ابوجارود زیاد بن منذر،۱۵۱پ
ابوجعفر احمد بن عبدالله بن مهران کرخی ←ابن خانبه
ابوجعفربرقی،۲۶۳
ابوجعفر صاحب بن الطّاق ،۲۰۹
ابوجعفر محمد بن احمد سمنانی ،۷۱پ
ابوجعفر محمد بن حسن طوسی شیخ الطـائفه← شیخ طوسی
ابوجعفر محمد بن الحسین بن حـفص بـن عـمر الأشنانی الکوفی،۲۶۵
ابـوجعفر مـحمد بـن عـبدالرحـمن بـن قُبّ الرازی،۱۲۱پ
ابوجعفر محمد بن علی بیکندی بخاری، ۷۱پ
ابوجعفر محمد بن مسلم ابن ریاح الثقفی الطحّان ،۲۶۴
ابوجعفرمحمد مروزی استرآبادی،۸۷
ابوحامد اسفراینی شافعی،۱۰۸پ
ابوحفص کبیر احمد بن حفص،۹۶
ابوحفض عمر بن محمد نسفی ،۶۸
ابوحنفیه ،۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۳۶، ۴۳، ۴۴، ۴۶پ، ۵۶پ، ۶۴، ۶۵، ۷۵پ، ۸۰پ، ۸۶، ۹۲ - ۹۶، ۱۰۳- ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۸۴پ، ۲۰۷، ۲۰۹
ابوحیان توحیدی،۱۲۷
ابوخاتم رازی ،۲۴۰
ابوخالد واسطی،۲۱۳، ۲۱۴، ۲۶۲، ۲۶۸
ابو داوود خالدبن ابراهیم، ۹۵پ،
ابـوداوود سـجستانی، ۱۰۶پ، ۱۰۸پ، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶پ

ابودُلف،۴۱پ
ابورشید،۲۷۳پ
ابوزرعه دمشقی،۱۰۴پ
ابوسعد اسماعیل بن علی سمان، ۳۵، ۵۶پ
ابوسعد (قاضی دمشق)،۸۶پ
ابوسعد صوفی،۵۴پ
ابوسعد محمد بن سعد هروی،۶۷پ
ابوسعد محمد بن نصر بن منصور هروی،۶۳
ابوسعد یحیی بن طاهر رازی،۵۶پ
ابوسعید بن ابوعبدالله کعبی،۳۷پ
ابوسعید بن وزان، ۵۱
ابوسعید دارمی ←دارمی
ابوسعید عباد بن یعقوب الاسدی الرواجینی کوفی ۲۶۵،
ابوسفیان ،۲۳۴، ۲۳۵پ
ابوسکّین فربَری،۷۱پ
ابوسلمه محمد بن محمد سمرقندی،۴۰پ
ابوسلیمان موسی بن سلیمان جوزجانی ،۹۶
ابوسهل اسماعیل نوبختی، ۱۲۲، ۱۲۳
ابوسهل محمد بن موفق شافعی ،۴۷پ
ابوشاکردیصانی،۱۴۶
ابوشامه المقدسی،۶۷پ
ابوشامه دمشقی،۷۷پ، ۸۰پ، ۸۱پ، ۸۴پ
ابوشجاع رودرآوری ،۵۱پ
ابوشکور سالمی،۳۸، ۳۹پ، ۴۲پ، ۴۵
ابوطالب عبدالرحمن بن عجمی،۷۲پ
ابوطالب علی بن علی بخاری شافعی،۵۱پ
ابوطالب ناطق ،۲۷۲
ابوطاهر عبدالرحمان بن احمد اصفهانی، ۴۵پ
ابوطاهر محمد بن عبیدالله خطیبی،۶۱پ
ابوعاصم، ضحّاک بن مخلد شیبانی بصری ،۲۶۸
ابوعبدالله بن کرام، ۴۴پ
ابوعبدالله الحسین بن علی بن الحسن بن علی بن عمر بن علی بن الحسین علیه‌السلام،۲۶۳
ابوعبدالله حسین بن احمد بن مغیره بوشابخی عراقی،۱۶۳
ابوعبدالله دامغانی ،۳۳پ، ۴۹، ۶۲
ابوعبدالله شیعی، ۲۳۱
ابوعبدالله صیمری ،۳۳
ابوعبدالله علوی ،۲۱۴
ابوعبدالله کردار نخاسی شافعی،۳۷پ
ابوعبدالله کعبی شافعی، ۳۷پ
ابوعبدالله محمد بن حسن ،۲۳۸
ابوعبدالله محمد بن سلاّم بن سیّار(ابن سلام)، ۲۳۹، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۱-۲۶۳، ۲۶۶
ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی،۱۲۱
ابوعبدالله محمد بن قیس بجلی، ۲۶۶
ابوعبدالله محمد بن موسی بن عبدالله بلاساغونی، ۶۶، ۶۷پ
ابوعبید ادریسی ،۲۳۱
ابوعبیدالله ،۱۳۲
ابوعبید بکری ،۲۳۱، ۲۳۲
ابوعبیدقاسم بن سلاّم ،۹،۱۱ - ۲۸
ابوعبید مسلم بن ابی کریمه،۱۵۵پ، ۲۰۷پ
ابوعذبه، ۲۰پ، ۸۶
ابوعصمت عبدالواحد بن زید بخاری،۴۶پ
ابوعصمت نوح بن ابن مریم (جامع)،۹۶
ابوعلی احمد بن محمد شاشی،۴۵پ
ابوعلی بن افضل،۷۳پ
ابوعلی حسن بن سعد منیعی، ۵۰
ابوعلی محمد بن محمد بن الاشعث الکوفی
ابوعمران سمرقندی، ۴۲،۴۳
ابو عمر عثمان بن یوسف کاشغری ،۶۴
ابوعمر و النسوی، ۳۷پ
ابوعیسی محمد بن هارون وراق،۸۰پ
ابوغانم بشر بن غانم خراسانی، ۲۰۷پ
ابوفاطمه ازدی،۹۱

ابوقسآن مالک بن اسماعیل نهدی،۲۶۸
ابولیث سمرقندی،۴۳، ۵۵پ، ۸۸
ابومالک خصرمی،۱۴۱
ابومجالد (احمد بن حسین الدریر) معتزلی، ۱۲۱پ
ابومحمد اسماعیل بن حسین،۳۹پ
ابومحمد اعمش،۹۶پ
ابو محمد حسن بن محمد استرآبادی،۵۵پ
ابومحمد حمّاد بن عیسی الجُهَنی،۲۵۸
ابومحمد عبدالله بن حسن ناصحی، ۳۶پ
ابومحمد عبداللّه بن محمد بن سعداللّه حنفی،۸۲پ
ابومحمد عبدالوهّاب بن یوسف بن نحّاس دمشقی،۸۲پ
ابومحمد یمنی،۲۷۵پ
ابومسلم خراسانی،۹۲، ۹۳، ۹۵پ، ۱۶۰پ
ابومطیع بلخی،۱۷پ، ۱۹، ۴۳، ۹۴پ، ۹۵
ابومظفّر منصور سمعانی،۵۸پ
ابومعاذ خالد بن سلیمان،۹۵پ
ابومعاذ علی بن عیسی،۹۶پ
ابومعاویه (الذریر)،۱۷، ۱۸پ، ۲۷، ۱۱۴
ابومعین نسفی ،۳۲، ۴۰، ۴۳پ، ۴۴
ابومقاتل سمرقندی ،۱۱، ۱۴، ۹۵
ابومنصور بن یوسف ،۷۱پ
ابومنصور ماتریدی،۲۱، ۳۲پ، ۴۴
ابونذر هاشم بن قاسم ،۱۱۳
ابونصر احمد بن محمد بن صاعد،۴۷پ، ۴۸پ، ۴۹
ابونصر احمد بن نظام الملک، ۴۹پ
ابونصر محمد بن محمد بن سهل،۳۵پ
ابونصر هبةاللّه مؤید فی الدین شیرازی،۷۱پ
ابونصر هسنجانی،۵۴
ابونعیم اصفهانی،۲۶۳پ
ابونعیم الملائی،۲۶۸پ
ابونعیم فضل بن دوکین،۲۶۸
ابونواس ،۱۰۱
ابو ولید طیالیسی ،۱۰۶پ
ابوهاشم جبائی ،۱۳۱
ابوهذیل، ۱۴۹پ
ابوهلال عسکری،۱۰۳پ
ابویعقوب سجستانی،۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۱
ابویقظان،۱۵۵پ
ابو یوسف(یعقوب بن ابراهیم کوفی)، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۴
ابویوسف، ابراهیم بن یوسف، ۹۵پ
ابو یوسف شیبانی ،۹۵
ابی بن کعب، ۲۰۸
اتابکیه، ۷۵پ، ۷۶پ
اتسز، ۶۶
اتقان فاراب،۴۶پ
اتّعاظ الحنفاء،۲۶۲پ
اثیر الدین ابهری، ۲۵۵پ
اثبات الحرمة نسأو رضاعاً،۲۰۴پ
اِجلی (پایتخت ـ نخستینی سوس)،۲۳۶، ۲۳۶
الاحتجاج، ۱۸۴پ
احساء، ۲۲۰، ۲۲۶
احسائی، ابن ابی جمهور← ابن ابی جمهور
احسائی،شیخ احمد ،۲۵۱
احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۳۴پ، ۲۳۹پ
احمد الناصر، ۲۷۲
احمد بن الحسین، ۲۶۵
احمد بن ابراهیم بن علی بن یقطین، ۲۳۳
احمد بن ادریس بن یحیی بن ادریس،۲۳۰، ۲۳۵
احمد بن حسین بن عُلوان،۲۶۸پ
احمد بن حنبل، ۱۲، ۱۷، ۲۴، ۵۷پ، ۹۹پ، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۵پ، ۲۷۳
احمد بن حنبل و محنه،۱۱۰پ

احمد بن زراد سیرافی،۳۴پ
احمد بن عبدالمجید هروی، ۸۷
احمد (بن عیسی ابن زید) زیدی علوی،۲۱۴، ۲۵۶، ۲۶۸
احمد بن محمد اردبیلی ،۲۰۳، ۲۰۴
احمد بن محمد بن ابی نصر،۱۴۰پ
احمد بن محمد بن محمود غزنوی ،۷۴، ۸۱پ
احمد خان قرخانی ،۴۵پ
احمد صقر،۲۶۵پ
احمد (نوادهٔ موسی بن جعفر)،۲۳۳
احوال خواجه نصیرالدین طوسی،۲۱۸پ
اخبار الدوله السلجوقیه،۵۸پ، ۵۹پ، ۶۱پ
اخبار قضات مصر،۲۶۰پ
اخباری، اخباریها،۱۶، ۱۲۸پ، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲
اختلاف اصول المذاهب، ۲۰۶پ، ۲۵۷
اختلاف الحدیث،۱۸۴پ
الاختلاف فی اللفظ و الرفد علی الجهمیه و المشبهه، ۱۰۱پ
اختیار معرفة الرّجال ،۱۶۰پ، ۲۵۸پ
اخلاق الوزیران،۱۲۷پ
اخوان الصّفا،۲۴۰
ادب المرتضی من صراطه و آثاره،۱۶۳پ
ادریس اباضی، ۱۵۶پ
ادریس بن حمزة ابن علی شامی، ۴۵پ
ادریس بن عبدالله بن الحسن مثنی، ۲۳۱پ، ۲۳۸
ادریس بن محمد بن جعفر بن عبدالله ادریس ثانی، ۲۳۶، ۲۳۷
ادریس دوّم،۲۳۶پ
ادریسی ،ادریسیها، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹
ادینبرگ ،۸۹پ
اذنه،۱۱۵پ
اربیل،۷۰پ
ارتدوکس،۴۳پ، ۱۱۳پ، ۱۱۸پ
ارتوقیان ،۷۰
ارسطو،۱۰۱پ، ۲۴۲، ۲۴۵
ارشاد، ۳۷پ، ۷۶پ، ۷۷پ، ۸۰پ، ۱۴۲پ، ۱۴۹پ
ارشاد، جوینی، ۱۴۲پ، ۱۴۹پ
ارشاد الدین محمود بن قطلو شاه سرائی، ارغوان علایی،۸۵پ
استانبول،۳۹پ، ۹۷پ، ۱۲۵پ، ۱۸۴پ، ۲۱۹پ
استبصار،۲۵۵
استحسان ،۱۹۰پ
استرآباد،۲۲۷
استروتمن،آر (R.Strothmann)، ۲۰۵پ، ۲۰۶پ، ۲۱۴پ، ۲۷۰، ۲۷۷
اسحاق بن ابراهیم بن مصعب ،۲۶۹
اسحاق بن ابراهیم شاشی، ۴۵پ
اسحاق بن سلیمان رازی، ۱۲پ
اسحاق بن محمد سمرقندی،۳۹پ، ۹۷
اسحق بن موسی ،۲۶۷
اسدیّهٔ دمشق،۸۲پ
اسرار الحقّ،۲۲۸
اسعد بن محمد بن ابی الحسین ،۲۷۱
اسفراینی،۲۷۳
اسکندریه، ۱۰۱پ، ۱۰۶پ
اسماعیل،۲۶۲پ، ۲۶۴
اسماعیل بن ابان بن اسحق ازدی ورّاق ،۲۶۳
اسماعیل بن احمد، ۹۷
اسماعیل بن عبدالمجید هروی، ۸۷
اسماعیل بن جعفر الصادق، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲
اسماعیل بن علی خطیبی، ۶۱پ
اسماعیل بیدلیسی، ۶۷پ
اسماعیلی، اسماعیلیان، اسماعیلیه، ۹، ۵۲پ، ۶۱پ، ۶۳پ، ۱۶۴پ، ۱۸۲،پ ۲۰۰پ، ۲۰۸پ، ۲۱۳پ، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۰،

۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲،
۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۷۸
اسماعیلیان (چاپ ـ)، ۲۲۰پ
اسماعیلیان طیّبی، ۲۵۲
اسماعیلیان فاطمی، ۲۳۹
اسماعیلیان نزاری، ۱۸۳
اشارات المرام، ۴۳پ
اشاعره، ۳۰، ۳۱پ، ۳۹پ، ۴۲پ، ۴۵، ۴۶، ۴۹،
۵۰، ۵۳پ، ۵۴پ، ۶۰پ، ۶۲پ، ۸۶، ۲۱۹،
۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳
اشتوتگارت، ۷
اشرس بن عبدالله، ۹۰
اشرفیّهٔ، ۷۵پ
الاشعیّات، ۲۵۹
اشعری، ابوالحسن، ۱۶، ۲۷پ، ۲۸، ۲۹پ، ۳۰،
۳۹پ، ۴۶پ، ۴۹پ، ۵۸پ، ۶۰، ۷۶، ۷۹، ۸۶،
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۶پ، ۱۲۱پ، ۱۲۵پ، ۱۲۷،
۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱پ، ۱۴۳، ۱۴۴پ، ۱۴۵پ،
۱۴۸، ۱۵۰پ، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵پ، ۱۵۶، ۱۵۷،
۱۸۴پ، ۲۲۴، ۲۵۷
اشعریها، ۱۱، ۲۰، ۲۳، ۳۰، ۳۱، ۳۳،
۳۹، ۴۴، ۴۹، ۵۱، ۵۸، ۶۰، ۷۸، ۷۹، ۸۶، ۱۰۸،
۱۱۸، ۲۱۸
اصفهان، ۴۱پ، ۴۵پ، ۴۸پ، ۴۹پ، ۵۲پ،
۵۳پ، ۵۴پ، ۵۷پ، ۵۸پ، ۵۹پ، ۷۶پ،
۱۹۶پ، ۲۳۶پ
الاصول الاعتقاد، ۱۳۲
اصم، ۱۵۰پ
اصول الدین بزدوی، ۲۱پ، ۳۱پ، ۳۹پ،
۴۶پ، ۵۵پ، ۵۷، ۱۱۶پ۱ ۱۱۸پ
اصول الدین، عبدالقادر بغدادی، ۲۰پ
اصول الفقه، ۱۸۴پ
اصول الکافی، ۱۲۵پ، ۱۳۳پ، ۱۴۰پ،
۱۶۰پ، ۱۶۱پ، ۱۶۲پ، ۱۸۲پ، ۱۸۳پ،
۲۰۵پ، ۲۰۷پ، ۲۰۹پ، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۹،
۲۶۰، ۲۶۱
اصولی، ۱۲۸پ
اصولیه، ۷۹پ
اصیلا، ۲۳۶پ
اعتقاد نامه ابن حنبل، ۱۹پ، ۲۲پ، ۲۴،
۱۰۲پ، ۱۱۶پ
اعتقاد نامه صاعد بن محمد استوائی، ۳۵، ۳۶
اعتقاد نامهٔ طحاوی، ۶۵پ، ۸۲پ
اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشّهباء، ۷۴پ، ۷۵پ
اعمش، ۱۶، ۲۱۱پ، ۲۶۳
اعیان الشیعه، ۲۰۰پ
افتتاح الدعوة، ۲۳۴، ۲۳۵پ
افتخار الدین عبدالمطلب‌بن‌فضل ← عبدالمطلب
بن فضل
افتخار الدین کاشغری، ۷۰پ
افتخار الدین محمد بن محمد بن محمد حنفی
کاشغری، ۷۰پ
افریقا، ۲۳۰، ۲۳۱
افلاطون، ۱۰۱پ
اقبال آشتیانی، عباس، ۳۵پ، ۱۲۱پ، ۱۲۳پ،
۲۵۴پ
الاقتصار، ۲۵۲، ۲۵۳
الاقطاب الفقهیه و الوظائف الدینیه علی مذهب
الامامیه، ۲۲۸
اقمات، ۲۳۲پ
اقیانوس اطلس، ۲۴۰
اکسفورد، ۲۱۹پ
اکوزیه (مدرسهٔ ـ)، ۶۸پ
الارد، ام، ۴۶
الالفیه، ۲۲۸
الگار، حامد، ۱۸۱پ
الموت، ۵۲پ
الیسیف (Elisseeff)، ۶۷پ، ۶۸پ، ۷۲پ،

۷۵پ
امالی احمد بن عیسی مرادی، ۲۵۸پ، ۲۶۲
امام الحسین المهدی، ۲۷۹پ
امام المنصور عبدالله بن حمزه، ۲۷۲
امامت و مهدویت، ۱۸۶پ
امام جعفر صادق علیه السلام، ۲۵پ، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۴پ، ۱۳۸، ۱۴۲پ، ۱۴۴پ، ۱۴۶پ، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۷، ۱۸۴، ۲۰۵پ، ۲۰۷پ - ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴پ، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۵ - ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷-۲۶۹، ۲۷۲
امام حسن علیه السلام، ۴۱، ۲۳۱
امام حسین علیه السلام، ۴۱، ۲۳۱، ۲۶۳، ۲۶۴
امام رضا علیه السلام، ۲۸، ۱۲۵، ۱۴۰پ، ۱۴۵پ، ۱۶۲، ۲۳۳، ۲۳۸پ، ۲۶۰
امام زمان (مهدی موعود) ← مهدی (عج)
امام زین العابدین علیه السلام، ۱۵۹، ۲۷۲
امام علی علیه السلام ← علی بن ابیطالب علیه السلام
امام علی النقی علیه السلام، ۱۴۴پ
امام فخر رازی، ۲۱۹
امام قاسم بن ابراهیم، ۱۶پ، ۱۸پ، ۳۱پ، ۳۵پ، ۱۱۴پ، ۲۷۲، ۲۷۴
امام قاسم بن ابراهیم، ۱۵۲، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۴
امام متوکل احمد بن سلیمان، ۲۷۰
امام محمد باقر علیه السلام، ۱۴۴پ، ۱۵۱، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۰۵، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۹
امام محمد جواد علیه السلام، ۲۶۰
امام محمد دوم نزاری، ۵۲پ
امام معصوم علیه السلام، ۱۰، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹
امام موسی بن جعفر علیه السلام، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۵۴پ، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۰۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۴
امامی، امامیه، ۸پ، ۲۸، ۱۲۰-۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹پ، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳پ، ۱۶۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱پ، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۷پ، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹
امامیه زیدی، ۲۱۵
امریکا، ۲۷۱، ۲۵۲پ، ۲۷۱پ
امل الآمل، ۲۲۰پ، ۲۲۸پ
الاموال، ۱۲
اموی ← بنی‌امیه
امیراکوزد دوقاضی، ۶۸پ
امیر یوسف الدین علی، ۸۳پ
امیرعباس، ۵۵پ، ۵۶پ
امیر قشعر، ۵۵پ
امیر کاتب اتقانی، قوام الدین، ۴۶پ، ۸۲پ، ۸۳پ
انتشارات جعفری (مشهد) ۱۸۲پ
الانتصار، ۱۲۰، ۱۲۱پ، ۱۴۲پ
انجمن خاور شناسی امریکا، ۷، ۲۵۲پ
انجمن شرق شناسی آلمان، ۷
انجیل یوحنا، ۱۰۶پ
اندلس، ۴۵، ۲۱۹
اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ۲۷۳
انساب السّمعانی، ۲۶۵پ
انس بن مالک، ۱۱۷
انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ۱۲۲پ
انوشتکین دزبری، ۷۱پ
اوائـــل، ۱۰۳پ، ۱۲۳پ، ۱۳۰پ، ۱۳۱پ، ۱۳۳پ
اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات،

۱۲۲پ، ۱۲۹، ۱۳۱، ۲۷۷پ
الاورام العلانیه، ۸۷پ
اوبهٔ هرات، ۸۷
اورشلیم، ۷۸پ، ۸۴
اوزاعی ،۱۶، ۲۰، ۲۴، ۴۶پ، ۱۰۴پ
ایاصوفیه، ۳۲پ
الایجی، ۲۲۴پ
ایران، ۵۸، ۶۰پ، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۴۰
ایزوتسو، ۲۰پ
الایضاح، ۱۰، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷-۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶
ایلاق ،۴۵پ
الایمان، ۱۱، ۱۲، ۱۳پ، ۱۸پ، ۲۰پ
الایمان و النذور، ۱۲پ
ایوانف (W.Ivanow)،۲۵۲
ایّوب سختیانی ،۱۶
ایوبیّان، ۷۸پ - ۸۰پ، ۸۱، ۸۲پ، ۸۳پ ۲۱۸پ،
ایّوبیّه،۸۳پ

ب

باب الصغیر دمشق،۶۸پ
باب القول فی رؤیةالاعراض،۲۷۵پ
باب القول فی سماع العرض،۲۷۵پ
باب النوای بغداد،۵۶پ
باب حادی عشر،۱۸۳پ
بابینجر،اف ،۴۱پ
بار تولد ،۳۸پ، ۴۰پ، ۴۱پ
باطنیه ،۲۷۱
باقلانی، ۲۰
بالجُبَیْل (مدرسهٔ -)،۸۳پ
بت پرستان ،۲۷۱
بتری (زیدی)،۲۶۳
بتریّه ،۲۱۳
بجلیه ،۱۰، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹
بحارالانوار ، ۱۴۰پ، ۱۴۲پ، ۱۴۴پ، ۱۴۵پ، ۲۵۹
البحر الذخار، ۲۱۵پ
بحرالکام، ۲۱، ۳۶پ، ۳۹پ، ۴۰
بحرانی (لؤلؤة البحرین)،۲۲۰پ، ۲۲۱پ
بحرین ،۲۲۰
بخارا، ۳۵پ، ۳۷پ، ۳۹پ، ۴۵پ، ۴۶پ، ۶۱پ، ۶۳پ، ۶۵پ، ۶۸پ، ۶۹پ، ۷۰پ، ۷۱پ، ۸۱پ، ۶۹پ، ۹۷
بخاری، ۲۰پ، ۱۰۴، ۱۰۶پ،
«بداء»، ۱۴۳پ
بدرالدّوله سلیمان ارتوقی ،۷۲
بدایة النهایه فی الحکم الاشراقیه، ۲۲۱پ، ۲۲۹
البدایة و النهایه، ۷۹پ، ۸۴پ
بدوی، عبدالرحمان،۴۷پ
براون، ای.جی،۵۲پ
برقان،۳۷پ
برقه ،۲۳۹
برکیارق، ۶۲پ
برلن، ۱۳۲پ، ۲۷۴پ، ۲۷۵
برمکیان،۱۳۸پ
بروکلمان، ۴۷پ، ۶۰، ۷۳، ۷۴، ۲۲۰پ، ۲۵۹پ
برهان الدین ابراهیم بن محمود غزنوی،۷۰پ
برهان الدّین عبدالعزیز بن عمر بن مازه،۶۸
برهان الدین علی بن حسن بلخی،۶۸پ، ۷۲پ، ۷۴
برهان الدین محمد بن سفیان ترمذی ،۷۰پ
برهان الدین محمد بن محمد نسفی ،۶۶
برهان الدین مسعود بن شجاع اموی ،۶۸پ
البرهان الراثق المخلص من ورط المذائق، ۲۷۱

بریتانیا.پ،۹۹
بَـــزْدوی، ابـــویسر،۲۱پ، ۳۱، ۳۹پ، ۴۲پ، ۴۶پ، ۵۵پ، ۵۷پ، ۱۱۶پ، ۱۱۸پ،
بشر،۲۳۳
بشر بن جرموزضبی ،۹۱
بشر بن معتهر، ۱۵۰پ
بشر مریسی ،۱۵۶، ۱۵۷پ
بصره ،۱۶، ۸۹، ۱۵۴پ، ۱۵۵، ۲۳۶،پ، ۲۴۰، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۲
بـــغداد،۳۰، ۳۱پ ۳۳، ۳۴، ۴۴پ، ۴۶پ، ۴۹، ۵۱ - ۵۳پ، ۵۵پ، ۵۶پ، ۶۱پ - ۶۶پ، ۷۰پ، ۷۱پ، ۷۵پ، ۷۶پ، ۸۲پ، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۵۵پ، ۱۶۰پ، ۱۶۳پ، ۱۶۴پ، ۱۶۵پ، ۲۱۸، ۲۲۰پ، ۲۲۶، ۲۴۰، ۲۵۵، ۲۷۲
بکتیمور، ۵۲پ
بکری، ۲۳۲پ، ۲۳۳پ، ۲۳۶پ، ۲۳۷
بلاساغون، ۶۳پ، ۶۶
بلاساغونی ← ابوعبدالله محمد بن موسی بن عبدالله
بـــلخ،۳۸، ۴۳، ۵۸پ، ۶۳پ، ۶۸، ۷۵پ، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶پ، ۹۷
بلخیّه،۶۸پ
بلدان ،۲۳۶
بمبئی،۱۴۰پ
بنداری،۴۸، ۴۹پ، ۵۴پ، ۵۸پ، ۵۹پ، ۶۱پ، ۷۶پ،
بنوایی جراده، ۷۰
بنوخجندی، ۵۴
بنوعدیم ،۷۱پ، ۸۰
بنوکماس،۲۳۱
بنو نوبخت ،۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳
بنی اسد،۱۶۰پ
بنی‌امیّه ،۱۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۷پ، ۹۹، ۱۵۵پ، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۸۴
بنی راسب،۹۱پ
بنی ضبه،۹۰پ
بنی عباس،۱۵۹
بوزابه،۵۶پ، ۵۶پ، ۵۸پ،
بوسه H.Busse،۱۶۴پ
بولاق،۱۶۰پ
بهاء الدین علی بن قاسم شهرزوری،۷۶پ
البیاضی، ۴۴پ
بیان الادیان ،۴۰پ
بیان بن سمعان،۹۹پ
بَیْبَرس، ۶۹، ۸۲پ، ۸۴پ
بـــیروت، ۱۰۱پ، ۱۶۰پ، ۱۷۴پ، ۱۹۳پ، ۱۹۶پ، ۲۰۷پ
بین النّهرین ،۷۶پ
بَیْهَسی (فرقهٔ -)،۱۵۴

پ

پـــاتون (W.M.Patton)،۱۱۳پ، ۱۱۳پ، ۱۱۴پ، ۱۱۵پ، ۱۱۶پ
پاریس ،۷۸پ، ۲۲۰
پاینده ابوالقاسم، ۹۰پ، ۲۳۰پ
پرتزل (Pretzl)، ۱۴۶پ، ۱۴۷، ۱۵۸پ،
پـرتیسک(O.Pritsak)، ۳۸پ، ۴۰پ، ۴۱پ، ۴۳پ
پوپر (W.Pooper)،۴۷پ، ۸۳پ
پوناو الا،۲۵۴پ

ت

التأدیب ← یوم تولیه
تاج التّراجم فی طبقات الحَنَفیه،۶۵پ
تاج الدّین عبدالغفور بن لقمان کردری، ۷۶،

۷۷پ
تاج الدین عبدالوهّاب بن نبت العزّ،۸۴پ
تاج الدین محمد بن هبة الله برمکی حموی ،۷۹پ
تارودانت ،۲۳۰- ۲۳۲
تاریخ ادبیات ایران ،۶۳پ
تاریخ ادبیات (سزگین)،۲۱۴پ
تاریخ ادبیّات عرب، ۶۰پ، ۶۵پ، ۶۹پ، ۷۰پ، ۷۳پ، - ۷۵پ، ۲۱۴پ
تاریخ اسماعیلیّه ،۵۲پ
تاریخ الحکماء،۲۱۹پ
تاریخ بخارا،۹۷پ
تاریخ بغداد،۱۲۱پ
تاریخ خوارزم ،۳۷پ
تاریخ طبری،۹۰پ، ۱۱۱پ
تاریخ علماء المستنصریه،۶۵پ
تاریخ کبیر (بخاری)، ۱۲پ
تاریخ گزیده، ۵۲پ
تاریخ مختصر علمای نیشابور، ۳۵
تاریخ مدینه دمشق، ۶۷پ - ۷۰پ، ۷۳پ
تاریخ مساجد الاثریه، ۸۵پ
تاریخ یمن ،۲۷۰
تازرات ،۲۳۱
تاسوعات فلوطین ،۲۴۵
تامْذَلْت .پ،۲۳۶
تأویلات القرآن ماتریدی ،۷۴پ
تأویل مختلف الحدیث،۹۹پ، ۱۰۱پ
تبریز، ۵۲پ، ۱۲۲، ۱۲۹
تبصره المتعلمین،۱۷۴پ
تبصرة الادلّة،۳۲، ۳۸پ، ۴۴پ
تبصرة العلوم، ۳۵پ، ۳۷پ، ۴۴پ، ۴۵پ
التبصیر فی الدین، ۲۷۳
تبین کذب المفتری فیمانسب الی الامام ابی الحسن الاشعری،۳۳پ، ۴۷پ، ۴۹پ، ۵۰پ
تجرید الاعتقاد،۲۲۰، ۲۵۰
تذکره الحفاظ،۱۰۷پ، ۱۱۴پ
التحفه الحسینیه فی شرح الرسالة الالفیه، ۲۲۸
تراجم رجال القرنین السّادس و السّابع،۸۴پ
ترجمه کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۸۲پ
ترخانیّه،۶۸پ
ترکستان،۴۲پ، ۷۵پ
ترکیّه ،۸۷
ترمذ،۹۶پ
ترمذ (قاضی)، ۸۷، ۸۸
تریتون (A.S.Tritton)، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۷
التعرف بمذهب اهل التّصوف، ۴۳پ
تعلیمیّه ،۲۴۶
تفسیر القرآن العظیم ممّافسّره القاسم بن ابراهیم و أبناءُه، ۲۷۴پ
تفسیر عسکری،۱۰۵
تفسیر قرآن (شهرستانی)،۲۴۶
تفسیر قمی،۱۴۰پ، ۱۴۲پ، ۱۴۴پ، ۱۵۱پ
التعرف بمذهب اهل التصوف، ۴۲پ، ۴۳پ
تقریرات اصول، ۱۸۴پ
تقی الفاسی، ۶۶پ
تکش،۵۱پ، ۵۲پ
التکملة الثانیه به النواوی، ۱۰۳پ
تگزاس، ۷
تلخیص المحصّل،۱۳۴پ، ۲۲۰
تلعکبری، حسن بن موسی، ۲۶۶پ
التمهید فی قواعد التوحید، ۷۵
التنبیه و الرد علی الاهواء و البدع، ۱۰۰پ
تنسی،۴۴پ
تواریخ آل سلجوق ،۴۸پ
توبینگن ،۲۵۲، ۲۵۳پ
توتوش ،۶۶
التوحید، ۲۸پ، ۳۹پ، ۱۰۹پ، ۱۱۹پ،

۱۲۴پ، ۱۲۵پ، ۱۲۶پ، ۱۴۰پ، ۱۴۵پ
التوحید و اثبات صفات الرب، ۱۰۲پ
تورنبرگ، ۳۶پ، ۹۹پ، ۱۶۵
تهافه القاصدین فی معرفة المحدثین ،۲۲۸
تهذیب الاحکام، ۱۶۰پ، ۱۶۱پ، ۲۵۵
تـــهذیب التـــهذیب، ۱۲پ، ۹۲پ، ۲۶۲پ،
۲۶۳پ، ۲۶۶پ، ۲۶۷پ، ۲۶۸پ، ۲۶۹پ
التهذیل، ۱۵۰پ
تـهران، ۲۸پ، ۹۴پ، ۹۷پ، ۱۲۲،پ ۱۲۵پ،
۱۲۶پ، ۱۲۸پ، ۱۳۳،پ ۱۶۰پ، ۱۷۴پ،
۱۸۳،پ ۱۸۵پ، ۱۸۷،پ ۱۹۹پ، ۲۰۴پ،
۲۰۵پ، ۲۱۱پ، ۲۱۲پ، ۲۲۳پ، ۲۲۶پ،
۲۲۸پ، ۲۳۳پ
تیمور،۳۸پ
تیمیه (روستای ـ)،۲۲۶
تیوبنگین،۲۳۳پ
تیومیتن ،۲۳۶پ
تیویوین ،۲۳۲پ

ث

ثابت قطنه ،۹۱
ثعلبی، ثعلبیه،۱۵۴
ثنویه ،۱۲۱، ۲۷۱
ثواب الاعمال و عقاب الاعمال،۱۲۶پ

ج

جابر بن حیان، ۲۵۵پ
جابر بن عبدالله انصاری،۲۱۱پ
جاحظ.پ،۱۱۱، ۱۱۲پ، ۲۷۷پ
جارودیه ،۲۱۳، ۲۱۴، ۲۵۶
جامع الاصول ، ۸۷پ
جامع البیان،۱۰۹پ
جامع الحکمتین ،۲۴۶
جامع الحلبی ،۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱
جامع الصحیح، ۲۰پ
جامع علی بن اسباط، ۲۶۰
جامع غیاث بن ابراهیم، ۲۶۲
الجامع الکافی، ۲۱۴
الجامع الکبیر، ۷۹پ
الجامع المختصر، ۵۶پ
الجامع من کتب طاهرین زکریا بن الحسین، ۲۶۱
الجامعه، ۲۶۳
جبرئیل، ۱۰۸
جعد بن دِرهَم ،۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۶
الجزایر، ۷۸پ
جعفر بن ابی یحیی ،۲۷۱، ۲۷۲
جعفر بن حرب، ۱۴۴پ
جعفر بن محمد طبری (النیروسی)،۲۶۲، ۲۵۸پ
جعفر بن محمد مشهدی، ۲۲۵پ
الجعفریات، ۲۵۹، ۲۶۰
جعفریه، ۲۷۱
جفری، ۱، ۲۱پ
جمال الدین (استادار)، ۸۵
جمال الدین اصفهانی، ۶۳پ
جمال الدین عمر بن محمد خبّازی ،۶۹، ۸۲پ
جمال الدّین محمد بن علی اصفهانی،۷۶پ
جمال الدین محمد، معروف به شیخ زاده، ۷۵پ
جمال الدین محمود بن احمد حصیری بلخی ،۶۹
جُمل اصول الدین،۳۹پ
جمهرة انساب العرب ،۲۳۶
جنید،۲۲۵پ
جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام،۱۸۰پ
الجواهر المضیئه فی طبقات الحنفیه،۳۳پ
جوزجان، ۹۱، ۹۶
جوینی،۴۷پ، ۱۴۲پ، ۱۴۹پ
جهم بن صفوان، ۹، ۹۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴،

۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۴۸، ۱۴۹پ، ۱۵۱پ، ۱۵۵
جهمیّه، ۲۳پ، ۲۵، ۲۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱-۱۰۳،
۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰-۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸پ،
۱۲۵پ

ج

چرکس (سلاطین)،۸۳پ
چین،۳۸

ح

حائری (A.Hairi)، ۱۸۶پ، ۱۹۴پ
حاتم بن محمد استر آبادی ،۳۵پ
حاجی خلیفه، ۶۵پ، ۷۴پ، ۸۷پ، ۲۲۱پ
حارث اباضی،۱۵۳پ
حارث بن سُرَیج،۹۱- ۹۳، ۹۴، ۹۹
الحاکم فاطمی، ۳۳پ، ۱۶۴پ
الحاوی فی تحریر الفتاوی، ۱۸۰پ
حامد عبدالحمید، ۳۴پ
حجّاج بن ارطات نخعی، ۲۶۸
حجّاج بن یوسف، ۱۸، ۸۹
حجاز،۲۴، ۸۴پ
حدّادیه، ۷۴پ، ۷۷پ
الحدّائق الوردیه، ۲۷۹پ
حذیفه، ۲۳
حرّان، ۷۵پ
حرب بن اسماعیل سیرجانی، ۲۷۳
حرعاملی، ۱۶۰پ - ۱۶۲پ، ۱۷۴پ، ۱۷۵پ،
۲۲۸پ، ۲۵۹
حریز بن عبدالله، ۲۵۹
حسام الدین حسین (حسن) بن علی سغناقی،
۴۶پ ۷۵پ
حسام الدین علی بن احمد رازی، ۷۳پ
حسام الدین عمر بن عبدالعزیز بن مازه، ۴۶پ،
۷۳
حسن اطروش ناصر للحق ،۲۶۳
حسن الاعتقاد،۳۷پ
حسن الخرسان،۱۶۰پ
حسن بن ابی بکر ذی النّون ،۵۳پ
حسن بن ابی‌بکر نیشابور،۵۳
حسن بن احمد نعمانی.پ،۱۰۴
الحسن بن جعفری، ۲۶۷
حسن بن جعفر بن قحوان، ۲۶۷
حسن بن جعفر بن عبیدالله بن ادریس ثانی،
۲۳۷پ
حسن بن حسین العورانی کوفی ،۲۶۶، ۲۶۷
حسن بن صالح بن حیّ ،۱۶
حسن بن عبدالکریم فتّال ،۲۲۶
حسن بن علی بن ابی طالب علیه‌السلام ← امام حسن علیه‌السلام
حسن بن علی بن ورسند،۲۳۵، ۲۳۶
حسن بن محمد استرآبادی ،۵۶پ
حسن بن موسی تلعکبری، ۲۶۶پ
حسن بن موسی نوبختی، ۲۸پ، ۱۲۲، ۱۲۳،
۱۳۸پ، ۱۵۰پ، ۲۳۸پ
حسن بن یحیی ،۲۱۴
حسن بن علی علیه‌السلام ← امام حسن
حسن صبّاح ،۲۴۶
الحسین علیه‌السلام ،۲۳۳
حسین بن علی علیه‌السلام ← امام حسین
حسین امیرکا ابن شکبنه،۷۳پ
حسین بن حسن شهرستانی شافعی،۶۶پ
حسین بن عامر،۲۷۹پ
حسین بن عبدالله بن ذمیره ،۲۶۲
حسین بن عُلوان ،۲۶۲
حسین علیه‌السلام ← امام حسین
حسین بن علی فخی علوی، ۱۶۰پ
حسین بن محمد بن حکیم، ۷۴پ

حسین شاعر، ۲۱۶، ۲۶۳، ۲۶۴
حسین نجار، ۳۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸پ
حسین نوری طبرسی، ۲۵۹
حسینی ارموی،جلال الدین،۳۱پ، ۱۲۸پ
حسینی اشکوری، سیداحمد،۲۲۰پ
حسینی روحانی، سید محمد صادق، ۱۸۱پ، ۱۸۱
حسینی لاجوردی، مهدی
حشویه، ۳۹پ، ۷۹پ، ۱۲۸، ۱۲۹پ
حفص فرد، ۱۵۶، ۱۵۷
حقائق الفصول و جواهر الاصول،۷۹پ
حکم ثانی،۲۳۷پ
حکمة الاشراق،۲۲۳پ
حکمة الاشراق،۲۲۳پ
حکیم سمرقندی، محمد بن اسحاق ،۴۲پ
حلاویّه، ۶۹پ، ۷۲ـ ۷۵، ۸۱پ
حلب، ۶۹ـ ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۸۰پ، ـ ۸۲پ
حل مشکلات الاشارات ،۲۲۰
حلوانی، ۲۳۳پ، ۲۳۵پ
حلی علامه، حسن بن یوسف بن مطهر← علامه حلی
حَمات،۷۷پ
حماد ،۲۵۹
حمّاد ابن ابی سلیمان ،۱۷، ۱۰۴
حمّاد بن عیسی ،۲۵۴، ۲۶۸
حمّاد بن مسلمه ،۲۶۸
حمدالله مستوفی، ۵۲پ
حمزة بن جعفر بن عبیدالله بن ادریس، ۲۳۷پ
حمص،۷۷پ
حمید الدین سمرقندی،۷۰پ
حمید علی (نسخه خطی ـ)،۴۰پ
حنبلی حنبلیان، ۱۱، ۳۰، ۳۱پ، ۳۴، ۳۶، ۳۹پ، ۴۴، ۵۳پ، ۵۶پ، ۵۷پ، ۶۶ ـ ۶۹پ، ۷۲، ۷۵پ، ۷۸پ، ۷۹پ
حنبلیه،۷۵پ
حنفی،حنفیان، ۹، ۱۱، ۱۹، ۲۴، ۳۳پ، ۳۵، ۳۶، ۳۸پ، ۴۵، ۴۷پ، ۴۸، ۴۹، ۵۶پ، ۵۷، ۵۹، ۶۰پ، ۶۵پ، ۶۷، ۷۴ ـ ۷۶پ، ۸۰ ـ ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۶، ۹۷
حنفیه، ۱۱، ۲۲، ۳۳ـ ۳۵، ۶۰، ۸۹، ۹۵، ۹۶
الحوادث الجامعه، ۶۵پ
حوادث الدّهور،۴۷پ
حیدرآباد، ۴۴پ، ۴۶پ، ۵۳پ، ۶۳پ ۹۲پ، ۹۳پ، ۱۰۴پ، ۲۶۰پ، ۲۶۵پ، ۲۷۷پ
حیدرآملی، ۲۲۵پ

خ

خاتون، دختر سلطان ملکشاه،۶۲پ، ۶۴پ
خاتونیّه،۶۸پ، ۷۰پ، ۷۳پ
خازمیه،۱۵۲پ
خاقان ترک ،۹۱
خالد عسلی ،۹۹پ
خالد قصری،۹۹
خالد نحوی،۹۱
خاندان خجندی، ۵۴پ
خاندان صاعدی، ۶۲پ، ۶۳پ
خاندان صاعدی اصفهان،۶۳پ
خاندان صاعدی نیشابور، ۴۸، ۶۳پ
خاندان نوبختی، ۱۲۱پ، ۱۲۲پ، ۱۲۳پ، ۱۳۳پ
خانقاه مقدمیه،۷۵
خبوُشانی ← نجم الدین محمد بن موفق
خُتَّل.پ ،۴۲
خجنده ،۶۹
خراسان، ۳۱پ، ۳۸، ۴۲پ، ۴۵، ۵۲، ۷۱پ، ۷۵پ، ۸۱پ، ۸۲پ، ۹۰، ۹۴پ، ۹۶، ۹۹، ۱۶۰پ
خشانی،۲۵۴پ

خُشیش ،۱۰۰، ۱۰۲پ، ۱۰۸پ
الخضیری، ۱۴۶پ
خطابیه، ۲۷۱
خـــطط، ۷۳پ، ۷۶پ، ۷۷پ، ۷۸پ، ۸۱پ، ۸۳پ، ۸۵پ
خلاصة الاقوال فی معرفة الرّجال،۲۶۳پ
خلاف، شیخ طوسی، ۱۹۹پ
خلاط (فرمانروای ـ)،۵۲پ
خلاّل← ابوبکر خلال
الخلال المسند، ۱۰۲پ
خلف بن ایوب، ۹۵پ
خلق الافعال،۱۰۴
خلیج فارس، ۲۴۰
خواجه نصیرالدین طوسی، ۸۰پ، ۱۳۴، ۲۰۰، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۴۷پ، ۲۵۰
خوارج، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۸۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۲-۱۵۶، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۳۷، ۲۷۱
خوارج وهبی ،۲۳۷
خوارزم، ۳۶- ۳۸، ۷۷پ
خوارزمشاه،۶۰پ
خوارزمی، محمود،۳۷پ
خوانساری،۲۰۰پ، ۲۰۳پ، ۲۲۰پ، ۲۲۱پ
خوزستان ،۲۴۰
خـــیاط، ابـــوالحســـن، ۱۲۰، ۱۲۱پ، ۱۴۴پ، ۱۴۶پ، ۱۴۷پ، ۱۴۹پ
خیوه، ۳۶پ، ۳۷پ

د

دارالحدیث دمشق،۷۵پ، ۷۶پ
دارالحدیث ظاهریه ،۸۲پ
دارالخلیل،۶۷پ
دارالکتب قاهره،۲۷۱پ
دارمی، ابوسعید، ۹۹پ، ۱۰۲پ، ۱۰۳پ، ۱۰۴، ۱۰۶پ، ۱۱۳، ۱۱۴پ - ۱۱۷پ، ۱۱۹پ
داعی الدعاة تاج الدّین شهرستانه،۲۴۶پ
دانش پژوه ،محمد تقی،۵۲پ، ۲۰۴پ، ۲۲۷پ، ۲۴۶پ
دانشگاه تبریز ،۵۲پ
دانشگاه تگزاس ،۷
دانشگاه توبینگن ،۲۵۲، ۲۵۳پ
دانشگاه شیکاگو،۷
دانشگاه قاهره ،۷
دانشگاه هامبورگ،۷
داوود جواربیی ،۱۴۰پ
دای (حکومت ـ)،۲۳۶پ
دایرة المعارف اسلام ،۳۸پ، ۷۴پ، ۹۹پ، ۱۳۸پ، ۱۴۳پ، ۱۵۰پ، ۱۸۳پ، ۱۸۶پ، ۱۹۳پ، ۱۹۶پ، ۲۰۸پ، ۲۱۹پ، ۲۶۸پ
دایرة المعارف فارسی، ۱۰۶پ
درر اللئالی، ۲۲۷
درعه، ۲۳۲پ، ۲۳۵، ۲۳۶
دریای خزر،۲۱۵
دستورات المعز،۲۵۷پ
دعائم الاسلام ،۲۵۲پ، ۲۰۶پ، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷
دفاعیّهٔ اشعری،۷۶پ
دمّاغیّه (مدرسهٔ ـ)،۸۳پ
دمشـــــق، ۱۱پ، ۱۲، ۳۱پ، ۳۸پ، ۴۶پ، ۶۶-۸۰، ۸۲ -۸۴، ۸۶، ۹۱، ۱۲۷پ، ۲۰۰پ، ۲۵۲پ
دوقاق بن توتوس، ۶۶
الدول الاسلام، ۷۳پ
دهّان،س،۶۷پ، ۷۱پ، ۱۶۴پ
دهخدا،علی اکبر،۹۸پ
دهریه،۱۲۱
دیاربکر،۶۴پ
دی جونگ، بی، ۷۴پ

دیصانی، دیصانیه، ۱۴۶، ۱۴۸
دیوان ابونواس،۱۰۱پ

ذ

ذبیح الله صفا،۶۳پ
الذریعه الی تصانیف الشیعه، ۱۳۸پ، ۱۶۳پ، ۱۶۴پ، ۱۸۷پ، ۲۲۱پ، ۲۲۷پ
ذکر اخبار اصفهان ،۲۶۳پ
ذهبی، ۶۶پ، ۷۳پ، ۷۹پ، ۱۰۷پ، ۱۱۴پ، ۲۵۹پ، ۲۶۰پ، ۲۶۳پ، ۲۶۷پ، ۲۶۸پ، ۲۶۹پ،
ذیل تاریخ دمشق،۶۴پ
الذیل علی طبقات الحنابله، ۵۷پ
ذیل مرآة الزّمان ،۸۴پ
راحة الصدور،۴۸پ، ۵۹پ، ۶۱پ، ۶۲پ
رازی، ابوبکر،۳۳
رازی، عبدالجلیل، ۳۱پ، ۳۵پ، ۳۷پ، ۴۱پ، ۴۸پ، ۴۹پ، ۵۱پ - ۵۵پ، ۵۷پ
الراشد، ۵۴
راشدالدین ابوحفص عمر بن محمد اندوکانی فرغانی، ۶۵
راشد رضا،۱۰۸پ، ۱۴۲پ
راغب اصفهانی ،۸پ
رافضه ،رافضیان، ۲۳پ، ۲۵، ۲۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۴۰پ
راوندی، ۴۸پ، ۴۹پ، ۵۱۲پ، ۵۹، ۶۰پ - ۶۲پ
ربیع بن عمران تمیمی ،۹۱
رجال العلماء الحلّی، ۲۶۳پ
رجال الطوسی، ۲۶۰پ، ۲۶۳پ - ۲۶۵پ، ۲۶۹پ
رجال نجاشی، ۱۶۰پ، ۱۶۳، ۲۳۳پ، ۲۵۹پ، ۲۶۹پ
رجبعلی تبریزی، ۲۵۰، ۲۵۱
ردّ ردیّهٔ علی بن ابراهیم قمی،۱۴۱پ
الرّد علی ابی‌بکر الخطیب، ۷۹پ
الرّد علی اصحاب المنزله بین المنزلتین فی باب الوعید، ۱۲۳پ
الرّد علی الجهمیه، ۹۹پ، ۱۰۵پ، ۱۱۶پ
الرّد علی الزنادقه و الجهمیه، ۱۰۰پ، ۱۰۲پ، ۱۰۵پ، ۱۰۶پ، ۱۰۹پ، ۱۱۰پ، ۱۱۲پ، ۱۱۵پ، ۱۱۸پ
الرّد علی المجبره فی المخلوق، ۱۲۳پ
الرّسائل السبعه فی العقائده، ۱۶پ، ۲۱پ
الرسالة البرمکیه فی الصلوة یومیه، ۲۲۹،
الرساله الجوینیه فی اصول الفقه، ۲۲۹
رسالة فی اجوبة المسائل السّرویّه ،۱۳۰پ
رسالة فی الایمان،۳۹پ
رسالة فی عمل السّلطان،۱۶۳
رساله مسأله فی العمل مع السلطان، ۱۶۳پ
رشید الغیاثی، ۵۹پ
رشید الدین غزنوی،۷۰پ
رشید الدین فرغانی،۸۷
رشید الدین محمد بن ابی‌بکر نیشابوری، ۷۰پ
رضی الدین بن طاووس،۱۸۵پ
رضی الدین حسن بن عُمَری صاغانی ،۶۵
رضی الدین محمد بن محمد سرخسی ،۷۳
رضی‌الدین واسطی،۸۴پ
رفع الإصر عن قضاة مصر،۳۴پ
رکن الدوله ،۱۲۷
رکن الدّین عبیدالله بن محمد سمرقندی،۷۰
رکن الدین محمد بن حسین بخاری،۷۰پ
رکن الدین مسعود بن صاعد، ۶۳
رمله، ۸۴پ، ۸۴
رودبار،۵۲پ
روزنتال،اف، ۲۶۸پ
روس،۱۸۷

روضات الاخبار،۲۷۷پ
روضـات الجـنات،۲۰۰پ، ۲۰۳پ، ۲۲۰پ، ۲۲۱پ
روضة القرطاس ،۲۳۱پ
روم، ۸۷، ۸۸
ری، ۳۱پ، ۳۵، ۳۶پ، ۴۸، ۵۱، ۵۲پ، ۵۵پ، ۵۶پ، ۵۹پ، ۲۵۵
ریتر، هلموت، ۲۳پ، ۲۸پ، ۳۶پ، ۱۰۵پ، ۱۲۵پ، ۱۳۸پ، ۱۸۴پ، ۲۷۵پ

ز

زاخر،۲۶۳پ
زاد المسافرین فی اصول الدین،۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
زبدة الحلب من تأریخ الحلب ،۷۱پ
زبیر،۲۱۱پ
زرار بن اعین، ۱۳۸، ۱۴۴پ، ۱۴۵پ
زرقان ،۱۴۷پ
زعفرانیّه،۳۵پ
زکریا علی یوسف،۱۰۳پ
زکریّای قزوینی،۳۷پ، ۵۹پ، ۶۵پ
زکی الدین محمد بن علی قُرشی شافعی، ۷۷پ
زمخشری،۳۷پ
زنادقه ،۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۶۰پ
زنجاویّه ،۷۰پ
زندی، محمود،۲۱۲پ
زنگیان، ۸۰، ۸۱پ
زُهری ،۲۰۷، ۲۰۸
زیاد بن مُنذر← ابوجارود، زیاد بن منذر
زید بن احمد بن اسماعیل (ابن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق)،۲۶۲
زید بن حسن،۲۶۲پ
زیـد بـن عـلی، ۱۳۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۸
زید بن علی بن اسماعیل، ۲۶۲پ
زید بن علی بن حسین،۲۵پ
زید. مرادی ،۲۶۲
زیدی، زیدیان، زیدیه، ۲۸، ۱۱۰پ، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۰-۱۵۴، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳-۲۱۷، ۲۴۱، ۲۵۶ - ۲۵۸، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۹
زیدیان خزری،۲۰۶پ
زیدیان کوفی، ۲۱۴
زین العابدین علیه‌السلام ← امام زین العابدین علیه‌السلام
زین المشایخ محمد بن ابوالقاسم بقالی، ۳۷پ

س

سالم بن ذکوان۸۹پ، ۹۰پ
سامانیان، ۴۲پ، ۴۳پ، ۹۷
سامی دهّان ← دهان، س
ساوگت (Sauvaget)،۷۲پ
ساوه،۵۸پ
سـبط بـن جـوزی، ۶۷پ، ۶۸پ، ۶۹، ۷۹پ، ۸۰پ
سبط بن عجمی، ۸۱پ
سبکی تاج الدین، ۳۴پ، ۳۷پ، ۴۵پ -۴۷پ، ۴۹پ - ۵۲پ، ۵۴پ، ۵۵پ، ۵۸پ، ۵۹پ، ۶۶پ، ۶۹پ، ۷۷پ، ۷۸پ - ۸۰پ ۸۴پ، ۸۶
ستّ عذرا، دختر صلاح الدین،۸۳پ
سراج الدین نیشابوری ،۷۰پ
سعدالدّوله،۷۳پ
سعد الملک آبی ،۶۱پ
سعد بن عبدالله قمی،۱۴۱پ
سعد الدین حمویه، ۲۲۵پ
سعید بن جبیر،۹۸پ
سعید بن سالم قدّاح،۲۶۸
سعید نحوی، ۹۰، ۹۲

سغناق ترکستان،۷۵پ
سفاح، ۱۶۰پ
سفیان بن عیینه، ۲۶، ۱۰۶
سفیان ثوری، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۰۷پ، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶
سکّاک، ۱۴۱پ، ۱۴۲
سکه شناسی امریکا،۲۷۱
سلاطین مملوک یا ممالیک،۲۱۸پ
سلجوقیان،۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵۶، ۳۷پ، ۴۱پ، ۴۵، ۴۸، ۵۲پ، ۵۶ - ۵۸، ۶۶، ۷۰، ۷۴پ، ۷۲، ۷۶
سلم بن سالم بلخی، ۹۵پ، ۹۶پ
سلیمان بن جریر، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷
سلیمان بن عبدالله سجزی، ۱۱۸پ
سلیمان بن محمد بن احمد المحلی، ۲۷۱ - ۲۷۶، ۲۷۸
سمرقند، ۳۳، ۳۶ - ۳۹، ۴۲ - ۴۵، ۵۵، ۸۱، ۹۶
سمعانی،ابوالقاسم، ۴۱پ، ۴۵پ، ۵۲پ، ۵۵پ، ۶۳پ، ۶۸پ، ۷۴پ، ۲۶۵
سمنان، ۶۴
سنجار، ۶۵پ
سنجر، ۵۲پ، ۵۹، ۶۳
سند، ۲۴
سنی، سنیان، ۵۷، ۸۰پ، ۱۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۰
سوردل (Sourdel)،۱۶۰پ
سوریّه، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۶۵پ، ۶۶، ۷۱پ، ۷۶پ، ۸۰پ، ۸۲پ، ۸۳پ، ۸۴پ، ۱۶۴پ
سوریها، ۱۷
سوس، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷
سوس اقصی، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷پ، ۲۳۸پ، ۲۳۵، ۲۳۹
سهروردی، ۲۱۹، ۲۲۲پ، ۲۲۳پ، ۲۲۵پ
سهروردی صوفی، ۶۵پ
سیاست نامه،۵۱پ
سید جعفر کشفی، ۲۵۱
سید رضی ،۲۰۰
سید مرتضی، ۱۲۲پ، ۱۳۲-۱۳۶، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۸- ۱۸۰، ۱۸۵پ، ۱۷۸-۱۸۹، ۱۹۳پ، ۲۰۰، ۲۰۷پ، ۲۱۱، ۲۱۵پ، ۲۶۱
سید مرتضی ابن داعی، ۳۵پ، ۳۷پ، ۴۴پ، ۴۵پ
سیسیل، ۳۴پ، ۲۳۳
سیف الدّوله، ۷۳پ
سیف الدین احمد بن مجدالدین عیسی مقدیسی ،۷۸پ
سیف الدّین غازی،۷۶پ
سیفیّه (مدرسهٔ -)،۸۳پ
سیکلکند،۶۸
سیوطی،۸۵پ، ۱۰۹پ، ۱۱۷پ
سیوفیّهٔ (مدرسهٔ -)، ۸۱، ۸۲پ

ش

شاخت،یوزف (Schacht Joseph)، ۱۱، ۲۰۶، ۲۰۸پ
شاش، ۴۵پ، ۹۶پ
شاطبی، ۸۲پ
شافعی، شافعیان، شافعیه، ۲۰، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۴۱پ، ۴۶پ، ۴۷پ، ۵۱، ۵۶پ، ۵۷، ۵۹، ۶۰پ، ۵۲پ، ۶۶، ۶۷، ۷۶پ، ۷۹-۸۶، ۱۸۳پ، ۱۸۴پ
الشافی فی الامامة، ۱۳۳پ
شام، ۸۱پ، ۳۸پ
شاه اسماعیل،۱۹۶پ
شاه طهماسب ،۲۰۲، ۲۰۳
شاه عباس ،۲۰۳
شبلیّه، ۷۰پ

شبیب بن یزید شیبانی،۱۵۴پ
شبیب نجرانی،۱۵۴پ
شبیبیّه،۱۵۴پ
شجاع الدّین هبة اللّه بن احمد طرازی ،۸۲پ
شداد بن حکَیم ،۹۵پ
شذرات الذهب، ۶۹پ، ۷۵پ
شرائع الاسلام، ۱۷۴پ، ۱۸۰
شرح اصول السنّه،۱۱۷
شرح اصول خمسه، ۱۴۹پ، ۱۵۳پ، ۲۷۳
شرح اعتقاد نامه طحاوی ،۸۲پ
شرح الباب الحادی عشر، ۲۲۱پ، ۲۲۷، ۲۲۸
شرح الفقه الاکبر، ۲۱، ۳۹پ، ۴۶پ، ۵۵پ
شرح الفقه الاکبر ماتریدی، ۴۱
شرح تأویلات القرآن،۷۴پ
شرح تبصرة المتعلمین،۱۷۴پ
شرح عقاید الصدوق، ۱۷۴پ
شرح مثنوی،۱۰۶پ
شرح محصل رازی،۱۳۴پ
شرح محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، ۱۳۴پ
شرح نهج البلاغه،۱۲۲پ
شرکوه (عموی صلاح الدین ایوبی)،۸۳پ
شریف رضی ← سیدرضی
شریف مرتضی ← سید مرتضی
شریف عبدالمطلب بن فضل عبّاسی ،۷۳پ
شعبی ،۱۸
شعریّة،۴۶پ
شقیق بن ابراهیم بلخی ،۹۵
شلمغانی ،۲۶۱
شمس الدین ابویعلاء محمود بن ابی بکر کلاباذی،۷۰پ
شمس الدین شهرزوری،۲۱۹
شمس الدّین عبدالله بن حجّاج بن عمر کاشغری،۷۰پ
شمس الدین محمد بن عبدالستّار کردری،۳۷پ
شوبَک،۷۰پ
شهاب الدین محمد بن محمود طوسی،۷۹پ
شهابی، محمود،۱۸۴پ
شهرستانی عبدالرضا،۱۸۶پ
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۸۰پ، ۱۴۰پ، ۱۴۸پ، ۲۱۹ - ۲۵۰
شهید اوّل (محمد بن محمد بن مکی عاملی)،۲۲۸
شهید ثانی زین الدین عاملی ،۲۰۴
شیال، ج، ۷۷پ، ۲۶۲پ
شیبانی ،۹۶
شیبانیه،۱۵۲پ
شیخ طوسی، ۱۳۵، ۱۳۸پ، ۱۴۵پ، ۱۵۱پ، ۱۵۴پ، ۱۷۴پ، ۱۷۸پ، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳پ، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۷پ، ۲۳۳، ۲۵۵، ۲۵۹-۲۶۱پ، ۲۶۳پ - ۲۶۷پ، ۲۶۹پ
شیخ محمد زاهدی کوثری ← کوثری، محمد زاهد
شیخ مرتضی انصاری،۱۸۱
شیخ مفید،۱۲۲پ، ۱۲۳پ، ۱۲۵، ۱۲۹ - ۱۳۵، ۱۷۴پ، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۷۳، ۲۷۷پ
شیطان،۲۲
شیعه ،شیعیان۱۰، ۲۸، ۳۴، ۴۲پ، ۵۷، ۶۰پ، ۶۶پ، ۷۰، ۷۱پ، ۸۰پ، ۸۱پ، ۸۵پ، ۸۹، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵پ، ۲۱۶پ، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۹
شیعه اثنی عشری، ۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۱۳، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۱۷
شیعه افراطی، ۸۹
شیعه امامیه، ۵۵پ، ۱۲۷، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۰۶پ، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۷۳

شیعهٔ بنو ابی اسامه، ۷۱پ
شیعه زیدیه، ۲۱۳، ۲۷۲، ۲۷۹
شیعه موسوی، ۲۳۰، ۲۳۸
الشیعه و فنون الاسلام، ۱۸۷۴پ
شیعیان فاطمی ،۳۴
شیعیان معتزلی ،۲۲۰
شیفر،ج،۵۱پ
شیمل (A.Schimmel)،۸۳پ

ص

صاحب بن عبّاد،۳۵
صادریّه ،۶۷، ۶۸پ، ۷۰پ، ۷۴پ، ۸۲پ، ۷۳پ

صادق علیه السلام ← امام جعفر صادق علیه السلام
صادق مهدی الحسینی،۱۷۴پ
صارم الدّین ابراهیم بن القاسم بن المویّد باللّه، ۲۷۸پ
صاعد بن محمد استوائی، ۳۶، ۱۲۵پ
صاعد بن مسعود، ۶۲پ، ۶۳پ
صاعدی، صاعدیها، ۴۷پ، ۶۱
صاعدی هرات،۶۳پ
صاعدیهٔ نیشابور،۳۶پ
صالح اسماعیل، ۸۰پ، ۸۵پ
صالح بن علی حلبی،۱۱۶
صالح ،ابوالحسین، ۱۵۸پ
صحت علی ،۳۹پ
صدر، سید حسن، ۱۸۴پ
صدر، محمد، ۲۱۷پ
صدرالدین ابوعبدالله محمد بن ابی سعد عبدالکریم بن احمد بن عبدالکریم بن احمد بن طاهر وزّان،۵۱پ، ۵۲
صدر الدین اذرعی ،۶۹
صدرالدین بن ابوبکر خجندی، ۵۸، ۵۹
صدرالدین عبدالملک بن درباس هذابانی، ۷۷
صدرالدین قونوی،۲۱۹، ۲۲۵پ
صدرالدین مرحل، ۸۴پ
صدقه، ۶۱
صدر هاشمی، م، ۵۴پ
صراط السطان جلال الدّین منکوبرتی،۶۳پ
صرعتمیش مملوک،۸۳پ
صدقه، ۶۱
صریفینی ← محمد بن احمد بن سراج صریفینی
صفاتیه ،۱۵۳
صفدی، ۳۶پ، ۶۶پ، ۷۰، ۷۴پ
صفریه ،۲۷، ۲۸
صفوان بن عیسی، شاید زهری قسّام بصری)، ۲۶۸
صفوی، صفویان، صفویه،۱۲۸پ، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳پ، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۵۰
صفی الدّین واعظ بلخی،۹۴
صلاح الدین ایوبی،۳۱پ، ۶۷، ۶۸، ۷۶-۸۳
صلاحیّه (= ناصریّه؟)،۷۹پ
صلاحیّهٔ اورشلیم ،۷۸پ
صلیبیان،۶۴پ
صنعاء،۲۷۴پ
صورة الارض ،۲۳۰پ

ض

ضرار بن عمرو، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۸پ
الضمیمة الثانیه لکتاب الابانة، ۱۰۴پ
الضوء اللامع، ۳۸پ
ضیاء الدین احمد بن مسعود ترکستانی ،۶۵
الضیف (حاکم فاطمی)، ۷۱پ

ط

الطائع، ۱۶۴
طاطار،۸۳پ
طالقان،۹۱
طالوت ،۹۹پ
طاووس، ۱۶، ۱۸
طاهر بن زکریا بن الحسین، ۲۶۱
طـــبری، ۱۴پ، ۹۰- ۹۳پ، ۱۰۹پ، ۱۱۱پ، ۱۱۴پ، ۱۶۰پ، ۱۶۱پ
طبری (احتیاج)،۱۸۴پ
طـبقات ابـن ابـی یـعلا، ۱۷پ، ۱۹پ، ۲۳پ، ۲۵پ، ۱۱۵پ، ۱۰۲
طبقات ابن سعد،۲۶۳پ
طبقات (ابوالحرب)،۲۳۸
طبقات الزّیدیّه ،۲۷۸پ، ۲۷۹پ
طبقات الشّافعیة الکبری،۳۳پ
طبقات المعتزله،۳۳پ، ۱۱۹پ
طبقات علماء افریقیّه ،۱۷پ
طحاوی، ۳۴پ، ۴۰پ
طخارستان ،۹۴
طرابلس ،۲۳۸
طراز،۴۵پ، ۸۲پ
طغرل بگ، ۳۵، ۴۲پ، ۴۷پ، ۴۹پ، ۵۰، ۵۱، ۵۴پ، ۵۹پ ۶۱، ۷۱پ
طغرل بن ارسلان،۶۲پ
طغرل بن محمد،۴۸پ
طلق بن حبیب، ۱۳پ
طوس،۵۸پ
طوسی ← شیخ طوسی

ظ

ظاهر الدین بن حسن استرابادی، ۵۶پ
ظاهر الدّین محمد بن علی بخاری،۴۶پ
ظاهر الدین محمد بن عمر نوجاباذی بخاری، ۶۵
ظاهر برقوق،۸۵
ظاهریّه، ۷۰پ، ۸۲پ، ۸۳پ

ع

العالم و المتعلم، ۱۱، ۱۴پ، ۱۷پ، ۱۹، ۴۴پ، ۹۴، ۹۶،
عایشه، ۲۰
عبّاد بن یعقوب الرّواجینی ،۲۱۷، ۲۵۸پ، ۲۶۵، ۲۶۶پ
عباس اقبال آشتیانی ،۱۲۲
عـبّاسیان ،۷۷، ۹۲ - ۹۵، ۱۶۰پ، ۱۶۲، ۱۸۴، ۲۴۰، ۲۴۱
عبدالجبّار المغنی، ۱۴۶پ، ۱۷۸
عبدالجبار بن عبدالله خوارزمی، ۳۸پ
عبدالجبار معتزلی،۱۳۲
عبدالجلیل بن عبدالجبار مروزی، ۶۶پ
عبدالجلیل رازی ← رازی، عبدالجلیل
عبدالجلیل قزوینی رازی،۱۲۷، ۱۲۸
عبدالحّی حبیبی،۹۴پ، ۹۷پ
عبدالخالق بن عبدالحامد و بری خوارزمی، ۳۷پ
عبدالرحمان بن اشعث،۸۹، ۹۰
عبدالرحمن بن مُقبل،۵۶پ
عبدالرحمن سُلَمی،۱۸پ
عبدالرحمن شیرازی،۱۶۰پ
عبدالرحمن محمد عثمان، ۱۰۹پ
عبدالرزاق کاشی، کمال الدین، ۲۱۹، ۲۲۵پ
عبدالرزاق محیی الدین، ۱۶۳
عبدالسید بن علی زیتونی، ۵۶پ
عبدالعزیز بن خالد ترمذی،۹۶
عبدالعزیز بن علی بن ابی سعد خوارزمی، ۶۴

عبدالغافر، ۳۵، ۳۶، ۴۲پ، ۴۷پ، ۵۲پ، ۵۸پ، ۶۳پ
عبدالغانی مقدسی،۷۹پ
عبدالغفور کردری،۸۲پ
عبدالقادر بغدادی، ۲۰پ
عبدالقاهر بغدادی، ۱۴۰پ، ۱۵۷
عبدالکریم عثمان، ۱۱۰پ، ۱۴۹پ، ۲۷۳
عبدالله بن ادریس، ۲۳۶، ۲۳۷پ
عبدالله بن زید علّی،۲۷۴پ
عبدالله بن سعید کلاّب،۱۰۸، ۱۱۰، ۱۵۳، ۱۵۵پ
عبدالله بن علی ،۱۶۰پ
عبدالله عمر بن میمون، ۹۵پ
عبدالله بن مبارک ،۹۳، ۱۱۶
عبدالله بن مسعود ،۱۶، ۱۰۵
عبدالله بن موسی بن جعفر،۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸
عبدالله بن موسی علوی زیدی،۲۵۸پ
عبدالله بن نعمه،۱۴۷پ
عبدالله بن یاسین ،۲۳۱
عبدالله بن یزید،۱۵۴، ۱۵۶پ، ۱۵۷
عبدالله محمد حسینی بلخی، ۹۴پ
عبدالمجید بن اسماعیل بن سعد هروی، ۸۷
عبدالمطّلب بن فضل،افتخار الدین ،۷۵
عبدالملک بن عبدالسلام لمغانی ،۶۴
عبدالوهاب، ح، ۸۵پ
عبدویه، ۱۶۱پ
عبیدالله (اولین خلیفه فاطمی)، ۲۳۱
عبیدالله بن ابی رافع ،۲۶۶، ۲۶۷
عبیدالله بن ادریس ← عبدالله بن ادریس
عبیدالله بن عبدالله حذاء،۳۵پ
عبیدالله بن علی ،۲۵۶
عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی، ۲۰۷، ۲۵۴، ۲۶۱
عبیدالله بن علی خطیبی،۶۱، ۶۲پ
عبیدالله حلبی، ۲۶۸
عبیدالله مهدی ،۲۳۵
عبید بن محمد بن قیس البجلی ،۲۶۶
عثمان (خلیفه سوم)،۸۹، ۱۱۴پ، ۱۷۳، ۲۶۵
عثمان بتّی، ۱۳، ۱۴پ
عجارده ،۱۵۲پ
عدود الدین ابوالفضل محمد بن اسماعیل بن صاعد بن مسعود ،۶۳پ
عذراویّه (مدرسهٔ ـ)،۷۰پ، ۸۳پ
عرابیش ،۲۳۶پ
عراق، ۱۸، ۲۴، ۶۰پ، ۶۵پ، ۹۰پ، ۹۲، ۹۴، ۹۹، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۴۰
عراق سفلی ،۲۴۰
عراق عجم ،۶۰پ
عربستان ،۲۱۰، ۲۴۰
عروضی، محمد بن فضل ← ابوالفضل محمد بن فضل عروضی
عزالدین، ۸۰پ، ۸۱پ
عزّالدین ابوالفتوح مرتضی بن احمد حسینی،۸۱پ
عزالدّین عبدالعزیز بن عبدالسّلام شافعی، ۶۹پ
عزالملک بروجردی،۵۳پ
عزّت العطّار حسینی،۸۴پ
عزیز مصر،۱۷۳
عزیّه،۷۰پ
عصام بن یوسف،۹۵پ
عصمت الدین، همسر نورالدّین ،۷۳پ
عصمت خاتون ،۵۳پ
عطاء بن ابی ریاح ،۲۷
عضیف الدین تلمسانی، ۲۲۵
العقاید، ۲۲۸
علاءالدین ابوبکر بن مسعود بن احمد کاشانی، ۶۸پ، ۷۴، ۸۷
علاءالدین عبدالرحمن بن محمود غزنوی،۷۳

علاء الدین علی بن حسن بن محمد هروی ،۷۵پ
علاءالدین کیقباد اول، ٦۵پ
علاءالدین محمد بن احمد سمرقندی، ۷۴، ۸۷
العلاء بن رزین القلاء، ۲٦۴، ۲٦۵
العلائق الخطیره، ۷۲پ
علامه حلی، ۱۲۲پ، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۴پ، ۱۸۲پ، ۱۸۳پ، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۲۱پ، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۵۹، ۲٦۳، ۲٦۴پ
علقمه، ۱٦
علوی ،علویان، ۴۱پ، ۸۱پ
علویان زیدی، ۲۵٦،۲۵۷
العلوی، ج، ۱۴۰پ
علی علیه‌السلام، ۴۱، ۸۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۹، ۱۸۴، ۱۸٦، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۵٦، ۲۵۹، ۲٦٦، ۲٦۷، ۲٦۹، ۲۷۷
علی الرضاعلیه‌السلام ←امام رضاعلیه‌السلام
علی القاری،۳۷پ
علی بن ابراهیم غزنوی،۸۲پ
علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰پ، ۱۴۱پ
علی بن احمد بن ادریس‌بن یحیی بن ادریس،۲۳٦
علی بن اسماعیل میثم تمار،۲۸، ۱۳۸پ
علی بن الحسین بن موسی بن بابویه، ۲٦۱
علی بن الحسین سیکلکندی،٦۸پ
علی بن القاسم الکندی،۲٦٦، ۲٦۷
علی بن پیرمرد دیلمی، ۲۱۵پ
علی بن جعفر بن محمد،۲٦۴، ۲٦۷
علی بن حسن صندلی، ۴۲پ، ۴۷پ
علی بن حسین غزنوی ،۵۳
علی بن رباب،۱۵۴پ
علی بن عبدالعالی کرکی،۱۹٦، ۱۹۸ - ۲۰۴
علی بن عبدالله بجلی ،۲۳۱، ۲۳۵
علی بن عبیدالله خطیبی،٦۱
علی بن عیسی بن ماهان ،۹۴، ۹٦پ
علی بن محفوظ،۲۷۹پ
علی بن محمد بن ابراهیم سمرقندی حنفی،۷۰پ
علی بن محمد عمرانی،۳۷پ
علی بن محمد غزنوی ،٦٦
علی بن مکّی کاشانی ،٦۷، ٦۸پ
علی بن منصور،۱٦۰
علی بن موسی الرضاعلیه‌السلام ← امام رضاعلیه‌السلام
علی بن میثم ،۱۴۰پ، ۱۴۱
علی بن ورسند،۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹
علی بن ولید،۳۳پ
علی بن هلال جزائری،۱۹۸، ۲۲٦
علی بن یقطین ،۱٦۰- ۱٦۲، ۲۳۳
علی محمد بیجاوی،۲۵۹پ
علی ناصر حسینی ،۵۸پ
عماد الدین ابو منصور حسن بن یوسف استرآبادی ،۵٦پ
عماد الدّین ابونصر محمد بن عبدالملک بخاری، ٦۳
عمادالدین احمد بن یوسف حسینی علوی، ۷۴پ، ۸۱پ
عماد الدین اصفهانی، ۴۸پ، ۵۹پ - ٦۱پ، ٦۴پ
عماد الدین(امیر-) ،۲۲۷
عماد الدین زنگی بن مودود،۷۰، ۸۰، ۸۱پ
عماد الدین وزّان ،۵۲پ
عماد عبدالسّلام رؤوف ،٦۵پ
عماره ،۲۷۰
عُمدة الطالب فی أنساب آل أبی طالب، ۲۰٦پ
عمر (خلیفه دوم)، ۲۰، ۱۱۴پ، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۳۳
عمر بن خالد←ابوخالد واسطی
عمر بن دینار مکّی،۱۰۵
عمر بن عبدالعزیز بن مازه ←حسام الدین عمر بن

عبدالعزی بن مازه
عمر بن عبدالعزیز بن مروان، ۹۰پ
عمر بن عبید، ۱۲۸
عمر بن علی محمودی ، ۷۵پ
عمر بن میمون رمّاح ، ۹۴
عمر سهروردی صوفی، ۶۵پ
العمل السلطان، ۱۶۳
عیسی علیه‌السلام، ۱۰۶پ، ۱۱۲، ۲۴۲
عیسی هکّاری ، ۸۰
عیون الاخبار الرّضا، ۹۹پ، ۱۲۵پ
العیون و المحاسن، ۱۲۹پ

غ

الغراوی، ۶۶پ
غزالی، ۸پ، ۴۶پ، ۴۷پ، ۵۵پ، ۶۳، ۲۱۹، ۲۲۰پ
الغزالیه، ۶۷پ
غزنوی، محمود، ۳۶پ، ۴۰پ، ۴۲پ، ۷۵پ
غزنویّه، ۸۲پ
غزنه، ۳۶پ، ۴۰، ۶۴پ، ۷۴پ
غفاری، علی اکبر، ۱۲۵پ، ۱۴۰پ، ۱۶۰پ، ۱۸۶پ، ۲۰۵پ
غلات شیعه، ۹۸پ، ۱۳۱، ۲۲۳، ۲۶۵
غوالی اللئالی، ۲۲۱پ، ۲۲۷، ۲۲۸
غیاث الدّین ، ۸۸
غیاث الدّین کیخسرو آناطولیایی ، ۶۰پ
غیاث بن ابراهیم تمیمی اسیدی، ۲۶۲
غیاث بن ابراهیم نخعی، ۲۶۳

ف

فارابی ، ۲۴۵
فارس ، ۴۸پ
فاریاب، ۹۱
فاضلیه (مدرسهٔ -) ، ۸۳پ
فاطمه علیهاالسلام، ۲۱۲، ۲۵۶
فاطمه بنت محمد بن ابراهیم، ۱۶۴پ
فاطمه همسر علاء الدّین، ۷۴پ، ۸۷
فاطمی، فاطمیان، فاطمیه، ۳۴، ۶پ، ۷۱پ، ۷۳پ، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۳۷پ - ۲۴۰، ۲۵۶
فان فلوتن ، ۹۱
الضتاوی النبویة المفصحه عن احکام المطرفیه، ۲۷۴پ
فتوحات مکیه، ۲۲۵پ
فخّ، ۴۱پ
فخر الاسلام ابوالفضل محمد نوجاباذی، ۶۵پ
فخر الدین بخاری ، ۸۷
فخرالدین رازی، ۱۱۸پ، ۱۳۴، ۲۵۰
فخر الدین عبدالرحمن بن محمد بن عساکر، ۸۷پ
فرات بغداد، ۷۶پ
فراتی شافعی (ابوالفضل احمد بن محمد)، ۴۷پ
فرانک،ام (M.Frank)، ۱۴۹پ
فراوه (= فزاوه)، ۳۷پ
فرغانه، ۳۹پ، ۴۲پ، ۶۵پ، ۶۸پ، ۷۰پ، ۹۶پ
الفرق بین الفرق، ۱۴۰پ، ۱۴۷پ
فرق الشّیعه نوبختی، ۲۸پ، ۳۶پ، ۱۳۸پ، ۱۵۰پ، ۲۳۸پ
فرهنگ دهخدا، ۹۸پ، ۲۱۸پ
فرهنگ فرق اسلامی، ۹۱پ، ۹۴پ، ۹۷پ، ۱۸۲پ
الفصل فی الملل و الاهواء والنحل، ۲۳۰
فصوص الحکم، ۲۲۵پ
فصول الاربعه ، ۲۴۶
الفصول المختاره من العیون و المحاسن، ۱۲۵پ، ۱۲۹پ، ۱۳۱پ

الفصول الموسویه فی العبادة الشرعیه، ۲۲۸
فضائل البلخ، ۹۴پ، ۹۵
فضائل القرآن،۱۲
فضل الحواری، ۱۵۵پ
فضلیّه ،۲۷
فطحیّه ،۲۶۰
فقه اسماعیلیه ،۲۳۰
فقه الابسط، ۱۷، ۱۹، ۴۱، ۴۳، ۹۴
فقه الاکبر، ۲۱، ۴۴پ، ۵۰پ، ۹۳
فقه الصادق ، ۱۸۰پ، ۱۸۱پ
الفقهاء الحنیفیه الافاقیه، ۸۳پ
فقهاء من الفریقین ،۴۹پ
فنگنان ،۲۳۲پ
فلاسفه مکتب اصفهان، ۲۲۵، ۲۵۰
فلاسفة الشیعه، ۱۴۷پ، ۱۴۹پ
فلوطین،۲۴۵
فلوگل (Fiügel)، ۲۸پ، ۶۵پ، ۱۵۴، ۱۶۰پ، ۲۳۳پ، ۲۶۱پ
فوائد الاصول،۱۸۴پ
الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیه، ۳۶پ
فوائد الظهیریه ،۴۶پ
فون فلوتن، ۱۱۲پ
فهرست ابن ندیم،۱۲پ، ۲۸پ، ۱۳۸پ، ۱۵۴پ، ۱۶۰پ، ۲۳۳، ۲۵۴، ۲۶۱
فهرست بروکلمان← تاریخ ادبیات عرب
فهرست،شیخ طوسی، ۱۶۰پ، ۲۰۷پ، ۲۳۳پ، ۲۵۹پ، ۲۳۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹
فهرست قضات دمشق‌ابن‌ایوب،۶۶پ
فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مسکوة، ۲۲۵پ
فهرست کتابخانه مجلس شورای ملّی،۱۶۳پ
فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۲۰۴پ
فهرست کتب الشیعة،۱۳۸پ
فهرست نجاشی، ۲۰۷پ
فهرستی از نسخه‌های خطی کتابخانه دفتر هند، ۲۲۶پ
فهرست (Lokh)،۲۲۸پ
فیپکق،۸۳پ
فیروز آبادی،۷۳پ
فیزی (A.A.A.Fyzee)،۲۵۲
فیقی، م.ح، ۵۷پ، ۱۰۲پ
فیلون اسکندرانی ،۱۰۱

ق

القائم، ۴۸پ، ۵۶پ، ۸۰پ، ۱۶۴
قائمه، ۲۷۴پ
القادر، ۸۰پ، ۱۶۴
قاسم، الهادی ،۲۷۴
قاسم بن ابراهیم، ۱۵۱پ، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۵۶-۲۷۹
قاسم بن سلام←ابوعبید قاسم بن سلام
قاسم شیبانی ،۹۱
قاسمی،جواد،۸
قاضی ابوسعید عبدالکریم بن احمد طاهر بن ابراهیم بن حسن، ۵۲پ
قاضی ابو یوسف،۱۸۴پ
قاضی خان یوز جندی، ۶۹
قاضی سعید قمی ،۲۵۱
قاضی نعمان، ۱۰، ۲۰۵پ، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۳۳پ - ۲۳۵پ، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۳ - ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷
قاطعات اللّجاج فی تحقیق حلّ الخراج ،۱۹۶
قاهره، ۳۷پ، ۶۸پ - ۷۱پ، ۷۵پ، ۷۷پ، ۷۹پ، ۸۱ - ۸۵، ۹۴پ، ۹۹پ، ۱۰۶پ ۱۲۱پ، ۱۳۴پ، ۱۷۸پ، ۲۰۵پ، ۲۱۷پ، ۲۴۰،

۲۶۲پ، ۲۶۵پ، ۲۷۱
قبس الاقتداء یا (الاهتداء) فی شرائط الافتاء و الاستفتاء،۲۲۸
قبّهٔ قلاؤون،۸۵پ
قدریه، ۲۳پ، ۲۵، ۱۲۶پ، ۱۵۶پ
قـرآن، ۹، ۱۳، ۱۶پ، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۶پ، ۳۹پ، ۴۰پ، ۴۳، ۵۰پ، ۵۵، ۵۷پ، ۸۲پ، ۹۱، ۹۲، ۹۸، ۹۹ - ۱۱۰، ۱۱۳-۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۰- ۱۵۵، ۱۷۲، ۱۸۴، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۷
قرا خطای، ۵۱پ، ۵۲پ
قرافه ،۸۱
قرخانیان، ۳۸، ۴۱پ، ۴۳پ
قرطبه،۲۳۷پ
قرمطی ، قرمطیان،۲۲۰، ۲۴۰، ۲۷۱
قزوین،۵۲پ
قسطیله ،۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۷
قشعر،۵۵پ
قشیری، ابوالقاسم، ۴۹، ۵۰پ
قصیدهٔ نونیه، ۵۰پ، ۵۴پ، ۵۵پ، ۸۶
قضات دمشق،۶۳پ
القضایا← کتاب القضایا
قـطب الدیـن ابـوالحسـن سـعید بـن هـبةالله راوندی،۱۳۳ پ
قطب الدین شیرازی ،۲۱۹، ۲۲۵پ
قطب الدین نیشابوری،۷۸پ
قطور،۸۳پ
قطیفی ابراهیم بن سلیمان، ۱۸۵پ، ۱۹۶پ، ۲۰۰ - ۲۰۳
قفصه ،۲۳۰
قلیج ارسلان ،۷۴پ
قـم، ۲۸، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۹۹پ، ۲۲۰پ، ۲۴۷، ۲۵۵پ، ۲۶۷پ
قمحیّه،۷۷پ
قوام الدین اتقانی فارابی← امیر کاتب اتقانی، قوام الدین
قوام الدین محمد،۶۹پ
قوام الدّین محمد رازی ،۲۵۱
قونیّه ،۸۷، ۸۸
قیروان ،۱۷، ۳۱، ۲۳۷پ، ۲۳۹
قیزیل اردو،۸۳پ
قیصریه ،۸۷
قیقان استراباد ،۲۲۷
قَیمازیّه،۷۰پ

ک

کارلو.نالینو،ا (A.Nallino Carlo)،۱۵۵پ
کاسان فرغانه ،۶۸
کاسانی ،۷۵
کاشان،۳۵پ
کاشانی،۵۲پ
کاشفة الحال عن احوال الاستدلال ،۲۲۶
کاط،۳۷پ
کاظمین ،۲۲۶
کامل ابن اثیر، ۳۶پ، ۹۹پ، ۱۶۵
کتاب اصول مذاهب الشیعه من روایة محمد بن الصلت،۲۶۷
کتاب الانساب،۴۱پ
کتاب الزیارات بدمشق ،۶۸پ
کتاب السنّه و الجماعة،۲۷۳
کتاب الصلاة،۲۵۹، ۲۶۰
کتاب العالم و العلوی، السفلی، ۲۲۵پ
کتاب القضایا من روایة ابی جعفر (یا احمد) بن الحسین بن حفص الخثعمی،۲۶۵، ۲۶۶
کتاب القضایا من روایة حسن بن الحسین
کتاب المسائل من روایة احمد بن الحسین،

کتاب الموضوعات، ۱۰۹پ
کتاب النظامی ،۳۲
کتاب النهی من روایة الحسن بن جعفر،۲۶۷
کتابخانه آیه الله مرعشی ،۲۴۷پ
کتابخانه امبرو سیانا،۲۷۱پ
کتابخانه دانشگاه تهران،۲۲۶پ، ۲۶۱
کتابخانه سعیدیهٔ حیدرآباد،۲۷۷پ
کتاب علی، عن علی،۲۶۹
کتاب فی السیاسیة دمشق،۱۶۴پ
کتاب فی المقتل،۲۲۹
کتاب یوم ولیله ،۲۶۹
کتب ابی الحسن (یا ابی الحسین) علی بن الحسین بن ورسند (یا فرسند؟) بجلی،۲۶۹
کرامرس،ک،اچ، ۲۳۰
کرامیه، ۴۲پ، ۴۴پ، ۴۶پ، ۵۰پ، ۵۷پ
کرج ،۴۹پ
کرخ ،۵۶پ
کرخی، ابوالحسن ،۳۳
کردار نخاس،۳۷پ
کردر خوارزم،۳۷پ، ۷۷پ
کَرک ،۷۰پ
کرکی← علی بن عبدالعالی کرکی
کرمان ،۶۵پ
کرمونیسی(Cremonesi)،۱۵۵پ
کشف الابهام لدفع الاوهام ،۶۶
کشف البراهین فی شرح زاد المسافرین، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
کشف الظنون ، ۶۵پ، ۲۲۱پ
کشف الفوائد فی شرح تجریه العقاید، ۲۲۵
کشف المراد فی شرح تجریر الاعتقاد
کشفی، سید جعفر، ۱۹۹پ، ۲۵۱
کشّی، ۱۴۰پ، ۱۴۵پ، ۱۶۰پ - ۱۶۲پ، ۲۵۸پ، ۲۶۷پ، ۲۶۹پ
کعبی، ۲۷۵پ
کلاباذی، ابوبکر، ۴۲پ، ۴۳پ
کلاّبیها،۱۱۸
کلام معتزله و امامیّه، ۲۸پ، ۲۹پ، ۱۸۸پ
کلکته، ۲۳۳پ، ۲۵۹پ
کلینی، ۱۲۵پ، ۱۳۳پ، ۱۴۰پ، ۱۴۵پ، ۱۶۰پ، ۱۸۲پ، ۲۰۵پ، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰
کمال الدّین اصفهانی، ۶۳پ
کمال الدین بیاضی، ۴۳پ، ۸۶
کمال الدین شهر زوری ،۷۶، ۷۷پ
کمال الدین میثم بحرانی،۲۲۱
کمال الدّین و تمام النّعه ،۱۸۶پ
کمال (جمال) الدین خُتَنی،۸۷
کمبریج ،۳۹پ
کندری ،۴۹، ۵۰پ
کندی ،۲۶۰
کوثری، محمد زاهد، ۱۴پ، ۴۳پ، ۹۲پ، ۹۴پ، ۱۰۱پ، ۱۰۴پ
کوفه، ۱۶، ۱۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۶۰پ، ۲۱۳، ۲۳۷، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۷
کوک (M.Cook)،۸۹پ
کومر، ای (E.Kum mrer)، ۲۵۳پ
کهل،پی (P.Kahte)،۸۵پ
کیْ،اچ.سی (H.C.Kay)،۲۷۰

گ

گرگان ،۶۶پ
گریفینی، ائوجنیو، ۲۱۳
گلدزیهر، ۳۷پ، ۷۸پ، ۱۰۱پ، ۱۴۳پ
گوتس، ۷۴پ
گیلان ،۸۶

ل

اللئالی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه، ۱۰۶پ، ۱۰۹پ، ۱۱۷پ
لالکایی، ۱۱۷
لاوست (Laoust)، ۷۹پ
لاهوتی، حسن، ۸
لاهور، ۶۵
لاهیجان، ۲۶۳
لبید بن اعصم یهودی، ۹۹پ
لسان میزان، ۲۶۰پ، ۲۶۳پ، ۲۶۷پ
لشنر، اچ (H.Löchner)، ۱۹۱پ
لطائف الکلام، ۱۲۹
لکنوی، ۳۶ - ۳۸پ، ۴۳پ، ۴۶پ، ۴۷پ، ۶۱پ، ۶۲پ، ۶۵پ، ۶۶پ، ۶۸پ، ۶۹ - ۷۱پ، ۷۳پ - ۷۵پ، ۷۷پ، ۸۲پ، ۸۷پ
لمبتون، ۱۸۷پ، ۱۹۳پ
لمغان، ۶۴پ
لمغانی، عبدالرحمان (؟)، عبدالملک(؟)، ۶۴
لندن، ۲۱۹پ، ۲۲۶پ
لؤلؤ، ۲۳۳
لؤلؤالبحرین، ۲۲۰پ، ۲۲۱پ
لویی ماسینیون، ۲۴۰
لیث بن مسافر، ۹۵پ
لی پرت، ۲۱۹پ
لیدن، ۳۶پ، ۲۶۳پ، ۲۶۸پ
لین سی، اچ، ۳۱پ

م

مابعد الطّبیعه ابن سینا، ۲۴۷
ماتریدی، ماتریدیه، ۹، ۱۱، ۲۱، ۳۰ - ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۶۵، ۶۶، ۸۶، ۸۸، ۹۶، ۱۱۸
ماجد بن فلاح شُبّانی (یا شیبانی)، ۲۰۴
مادلونگ، ویلفرد، ۱۶، ۱۸، ۲۵، ۲۸پ، ۳۱پ، ۳۵پ، ۹۹پ، ۱۲۸پ، ۱۵۱پ، ۱۷۸، ۱۸۸، ۲۰۷پ، ۲۱۳پ، ۲۱۴پ، ۲۱۶پ - ۲۱۸پ، ۲۷۲پ
ماسه، ۳۴پ
مالک بن انس، ۱۷، ۲۰، ۴۶پ، ۲۰۷
مالکی، مالکیان، ۳۰، ۳۱، ۶۶، ۶۷، ۸۰، ۸۲پ
مآلی الفتاوی، ۴۲پ
مأمون، ۹۵پ، ۱۱۱، ۱۲۵
ماوراءالنهر، ۹، ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۱ - ۴۳پ، ۴۵پ، ۴۶پ، ۴۸پ، ۵۲پ، ۶۰، ۶۹، ۷۱پ، ۷۵پ، ۸۲پ، ۸۷، ۹۰، ۹۶، ۹۷، ۲۴۰
مایکل بیتز (Michael Bates)، ۲۷۱
مبادئ الوصول الی علم الاصول، ۱۹۰پ
المبسوط، ۱۹۹
«متعه»، ۲۰۸پ
متوکّل احمد بن سلیمان، ۲۷۹
متوکل بن حُمران، ۹۴پ، ۹۵
مجالس المؤمنین، ۲۲۰پ
مجبره، ۲۷۱، ۲۷۵
مجدالدین محمد بن محمد بن محمد ختنی، ۸۱، ۸۲
مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰پ، ۱۴۲پ، ۱۴۵، ۲۵۹
المجلی لمرآة المنجی، ۲۲۱ - ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۷۹
مجموعات الاخبار و المسائل التی جمعها من کتب شئی، ۲۲۹
مجموعات الرسائل الکبری، ۸۶پ
مجموعات فتاوی، ۶۸پ
مجموع الفقه، ۲۱۳، ۲۱۴پ، ۲۵۶، ۲۶۸
المجموعه، ۱۰۸پ، ۱۱۱پ، ۱۳۳پ، ۱۳۶
مجموعة الرسائل و المسائل، ۱۰۵پ، ۱۴۲پ
مجموعة المواعظ و النصائح و الحکم و فیها

الغاز و مراث و مدایح و مراسلات شعریّه بینه و بین الشعراء،۲۲۹
مجوس، مجوسیها، ۱۵۱پ، ۲۷۱
محدثان قم، ۲۵۵
محدثان کوفی ،۲۵۵
محسن امین،۲۰۰پ
محسن بن محمد رضوی قمی ← سید محسن بن محمد رضوی قمی
محصل افکار المتقدمین و المتخأخرین، ۱۳۴پ
محقّق حلّی جعفر بن حسن، ۱۷۴پ، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۹۰
المحلّی، ۲۷۹پ
محمد ﷺ، ۱۳ - ۱۶، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۹۱، ۹۸پ، ۱۰۵پ، ۱۰۹پ، ۱۱۳پ، ۱۱۵پ، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۰پ، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۲ - ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۵۸پ، ۲۵۹، ۲۶۷
محمد بن ابراهیم کتبی، ۲۳۷پ
محمد اقبال، ۴۸پ، ۵۸پ، ۶۳پ
محمد الامین ،۱۶۰
محمد المرتضی ،۲۷۲
محمد امین استرآبادی،۱۹۰پ
محمد امین خانجی ،۱۱۳پ
محمد بن ابراهیم صانعی، ۳۷پ
محمد بن ابراهیم نعمانی،۱۶۴پ
محمد بن ابی الحسن خوارزمی،۳۵پ
محمد بن ابی القاسم بقّالی،۳۷پ
محمد بن ابی عمیر،۲۶۷
محمد بن احمد سراج صریفینی، ۳۵پ
محمد بن ادریس عجلی حلی، ۷۴پ، ۱۸۰پ
محمد بن اسحاق حکیم سمرقندی، ۳۹پ
محمد بن اسعد بن حکیم، ۷۴پ
محمد بن اسعد جوّانی،۷۳پ
محمد بن اسلم،۱۱۶پ
محمد بن الحسن الورسند،۲۳۸پ ، ۲۳۸
محمد بن الحسین بن حفص الخثعمی
محمد بن تاویت طنجی،۱۲۷پ
محمد بن تومرت ،۷۸پ
محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی، ۱۴۵پ
محمد بن حسن شیبانی ،۱۸۴پ
محمد بن حسین ،۲۶۶
محمد بن حنفیّه ،۸۹
محمد بن حیوّن،۲۵۴پ
محمد بن زید الدین ابی الحسن علی بن حسام الدین ابراهیم بن حسن بن ابی جمهور احسائی الهجاری،۲۲۵
محمد بن سحنون ،۱۷
محمد بن سفیان اُسبانکطی ،۴۵پ
محمد بن سفیان کلیمانی، ۴۱پ
محمد بن شجاع ثلجی، ۱۰۵پ
محمد بن شهاب کردری ماتریدی،۴۴پ
محمد بن صلت، ۲۶۷
محمد بن طالب نسفی ،۴۵پ
محمد بن عبدالرزّاق ،۵۸پ
محمد بن عبدالستّار کردری،۴۷پ، ۶۵پ
محمد بن عبدالکریم بن طاهر وزّان،۵۲پ
محمد بن عبدالله (النفس الزکیه)، ۲۵۷
محمدبن عبداللطیف خجندی ← صدرالدین ابوبکر محمد بن عبداللطلیف خجندی
محمد بن عبدالملک (بن ابی شوارب) بصری، ۲۶۸
محمد بن عبیدالدین بن ابی رافع، ۲۶۶، ۲۶۷
محمد بن علی بن جعفر صادق ﷺ ← امام جعفر صادق ﷺ
محمد بن علی بن نصر اِبَری، ۵۶پ
محمد بن علی حلبی ،۲۶۱
محمد بن علی طرازی ،۴۵پ

محمدبن عمران نفطی،۲۳۸
محمد بن فضل اسفراینی ← ابوالفتوح اسفراینی
محمد بن فضل بلخی،۴۰پ
محمد بن قاسم ،۲۷۲، ۲۷۴
محمد بن قاسم صاحب طالقان،۲۱۷پ
محمد بن محمد بن احمد سمرقندی ،۶۴
محمد بن محمد بن اشعث،۲۵۹
محمد بن محمد بن شهاب کردری، ۴۴پ
محمدبن محمد بن محمد عیدی بخاری، ۸۲پ
محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)،۱۲۸
محمد بن مسلم ،۲۶۵
محمد بن منصور،۲۱۴، ۲۵۶، ۲۶۱
محمد بن نصر هروی ،۵۶پ
محمد بن نعمان،۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴پ، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹پ، ۱۵۱پ
محمد بن نویت التّنسی،۳۲پ
محمد بن ورسند،۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۷
محمد بن وزّان ،۶۰پ
محمد بن وهّاب حنفی،۳۳پ
محمد بن یحیی،(امام شافعی نیشابور)، ۷۸پ، ۷۹پ
محمد بن یعقوب خولانی،۲۷۱پ
محمد بن یوسف بن علی غزنوی (ابوالفضل)،۸۲پ
محمد بن یوسف حورانی ،۶۸پ
محمد بن یوسف ورّاق ،۲۳۷پ
محمّد بهجت البیطار،۱۰۶پ
محمد جواد مغنیه،۱۷۴پ
محمد جوزقانی، ۶۰پ
محمد حسن علی طالقانی،۲۶۰پ
محمد حسن علی یاسین،۱۳۲پ
محمد حسن نجفی ،۱۸۰
محمد خجندی ،۵۹پ
محمّد خلیل هراس،۱۰۲پ
محمد راشد رضا،۱۰۵پ
محمد شاکر،۱۴پ
محمد شاه بن محمود،۵۴
محمد صادق بحر العلوام، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۶۰پ، ۲۶۳پ
محمد عنایت حیدر آبادی،۱۰۴پ
محمّد فهرشقفه،۱۰۰پ
محمد مرورزی، ۸۷پ
محمد ناصر الدین البانی،۱۱پ
محمد نجمی زنجانی،۱۲۲پ
محمد نجیب مطیعی ،۱۰۳پ
محمد وحید میرزا،۲۵۲پ
محمود بن عبید الصرحدی ،۶۹پ
محمود بن نصر مرداسی،۷۱پ
محمود خوارزمی،۳۷پ
محمود غزنوی، ۶۰پ، ۷۳
محیی الدّین ، ۱۶۳پ، ۱۶۴پ
محیی الدین ابن عربی، ۲۱۹
محیی الدین بن حمید الدین سمرقندی، ۷۰پ
محیی الدین شهرزوری ،۷۶، ۷۷پ
المحیط، ۴۶پ
مختار،۸۹
مخترعه،۲۷۵پ
مختصر جامع الاصول ،۸۷پ
مختصر النافع، ۱۷۴پ، ۱۸۰
مختصر فی عقاید الثلاث و سبعین فرقه، ۲۷۵پ
مخوّل (بن ابراهیم نهدی)،۲۶۸
مدارس بغداد فی العصر العبّاسی،۶۵پ
مدخل الاشعیّات ،۲۵۹پ
مُدخل الطّالبین فی اصول الدین ،۲۲۹
مدرسه بشیریّه ،۶۵
مدرسهٔ اکوزیّه ،۶۸پ
مدرسهٔ توتوشیّه ،۶۵پ
مدرسهٔ زیرکیّهٔ بغداد،۶۵

مدرسة النقیب،۸۱پ
مدرسة منازل العزّ،۷۷پ
مدلت ،۲۳۷پ
المدونة الکبری، ۲۰۷پ
مدینه، ۲۰، ۶۱پ، ۲۱۴پ، ۲۱۶، ۲۲۷، ۲۶۰، ۲۶۴
مرآة الزّمان ، ۶۸پ، ۸۴پ، ۵۳پ، ۶۳پ
مرابطون ،۲۳۱
مراغه ،۶۹پ
مراکش ،۱۰
المرتضی شریف ←سید مرتضی
مرتضی انصاری، ۱۸۱پ
مرجئه، ۹، ۱۱-۱۴، ۱۶- ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۳۶، ۸۹ - ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۷ - ۹۸پ، ۱۱۰پ، ۱۴۰پ، ۲۳۴
مرجئه خراسان ،۸۹،۹۰، ۹۲ - ۹۴
مرجئهٔ ماوراء النّهر،۸۹،۹۰
مرجئه میانه رو، ۹۱، ۹۲
مرجئی، ۲۷، ۳۵پ
مرجئیان بصری، ۱۳پ
مرجئیان کوفی پ ،۱۸
مرجی آباد، ۹۴
المرشده، ۷۷پ، ۷۸پ
مرصاد العباد، ۲۲۵پ
مرو، ۳۸، ۵۸، ۶۶، ۷۷پ، ۹۲ - ۹۴، ۹۶پ
مروان دوّم ،۱۶۰پ
مروج الذهب، ۱۴۶پ، ۱۵۴پ
مزیادید صدقه ←صدقه
مسائل، ۱۰۸پ، ۱۱۵پ، ۱۱۶پ
مسائل الامام احمد، ۱۰۶پ، ۱۱۳
المسائل الجارودیه، ۱۳۰پ
المسائل حسین بن علی، ۲۶۷
المسائل الحلبی، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۵۴
المسائل روایت ابراهیم بن سلیمان الهمدانی، ۲۶۴، ۲۶۵
مسائل الشریف ابن ابی الحسین المحسن بن محمد بن الناصر،۱۳۲پ
المسائل الظرابلوسیه، ۱۳۲پ
المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ۲۷۳
المسائل من روایة الحسین بن علی علیه السلام، ۲۶۳
المسائل المیافارقیات، ۲۶۱
المسائل الناصریات، ۲۱۱پ، ۲۱۵پ، ۲۱۶پ
مسالک الافکار،۲۲۶
مسالک الافهام فی علم الکلام، ۲۲۱، ۲۲۸
مسالک الجامعه فی شرح رسالة الالفیه، ۲۲۶، ۲۲۸
مسألة فی العمل مع السّلطان ،۱۶۴
مسألة فی الولایة عن الجائر،۱۶۳
مستدرک وسائل الشیعه ،۲۵۹
المسترشد، ۵۴پ، ۶۴پ
المترشد الهادی، ۲۷۳
المستضئی، ۵۱، ۵۷پ، ۷۶پ
المستظهر، ۶۱پ، ۶۲پ
المستنجد، ۶۴
مستنصریّه (عباسی)، ۳۴پ، ۵۳، ۶۵، ۸۳
مستنصریّه (فاطمی)، ۷۱پ
مستنصریه، ۶۵، ۶۶، ۸۳
مسجد ارک ،۶۸پ
مسجد جامع اصفهان،۶۲پ
مسجد خاتون ،۶۸
مسجد قصر خلیفه ،۶۵پ
مسعود بن ابراهیم غزنوی، ۴۰پ
مسعود بن محمد ،۵۱
مسعود بن محمد جرجانی،۳۵پ
مسعودی ، ۱۴۶پ، ۱۵۴پ
مسلک ← مسالک الافهام فی علم الکلام
مسلّم لَخْجی، ۲۷۱، ۲۷۹

المسند من مسائل ابی عبدالله احمد بن حنبل، ۹۹پ، ۱۱۵پ، ۱۱۶پ، ۲۶۸
مسیح علیه‌السلام، ۱۰۹
مسیحیان، ۱۱۲، ۲۴۸، ۲۷۱
مشار،خ، ۲۵۹پ
مشبّهه، ۴۱پ، ۵۷پ، ۶۰پ، ۷۹پ، ۱۲۵
مشرّف الدوله دیلمی، ۱۶۴
الشمطب ابومظفر محمد بن احمد عبدالجبار، ۶۴
مشکوة الانوار، ۲۲۵پ
مشکوة، سید محمد، ۲۲۵پ
مشکور، محمد جواد، ۹۱پ، ۹۴پ، ۹۷پ، ۱۴۱پ، ۱۸۲پ
مشهد، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۵۸پ
مصاحب، غلامحسین، ۱۰۶پ
مصارع المصارع، ۲۴۷پ
مصارعة الفلاسفه، ۲۴۷پ
مصر، ۳۴پ، ۴۶پ، ۷۰پ، ۸۰ - ۸۴، ۱۶۴پ، ۱۷۳، ۲۱۶، ۲۱۸پ، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۴
مصطفوی، ۱۶۰پ
مصطفوی، حسن، ۲۵۸پ، ۲۵۹پ
مصطفی جواد، ۵۳پ
مصطفی زیاده، ۸۴پ
مصطفی سقّاء، ۱۷۸پ
مصطفی غالب، ۲۵۷پ
مصطفی، م، ۸۵پ
مصموده، ۲۳، ۲۳۲
المضارعه، ۲۴۷
مطرف بن شهاب، ۲۷۸، ۲۷۹پ
مطرفیه، ۱۰، ۲۷۰ - ۲۷۹
معاذبن جبل، ۱۷، ۲۰، ۲۱
معارج الاصول، ۱۹۰پ
معارف اخبار الرّجال، ۱۴۰پ
معالم العلماء، ۱۶۴پ، ۲۵۴پ، ۲۶۰پ
المعالم السنابیسیه فی شرح الرسالم الجوینیه، ۲۲۹
معاویه، ۹۷پ
معاویه بن عمار دهنی، ابوالقاسم ← ابوالقاسم معاویه بن عمار دهنی
معبد جهنی، ۱۵۴پ
معتزله، ۸پ، ۹، ۲۷ - ۲۸، ۳۳ - ۳۶پ، ۳۹پ، ۴۰پ، ۴۴پ، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۲۰ - ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹ - ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۲ - ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۲، ۱۸۸پ، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۷۳ - ۲۷۸پ
معتزلهٔ بغداد، ۱۵۵پ، ۲۷۲
معتزلهٔ خوارزم، ۳۷پ
معتزلی، معتزلیها، ۳۴، ۲۷۲پ
معتزلیهای بصری، ۲۷۲پ
معتزلیهای بغدادی، ۲۷۲
معتصم، ۱۱۸پ
معتمر، ۱۵۰پ
معجم البلدان، ۳۵پ، ۳۷پ، ۵۸پ، ۷۷پ، ۸۷پ، ۲۷۳
معمر، ۱۵۰پ
معمّر بن راشد، ۱۶
المعز لدین الله، ۲۵۲، ۲۵۷
معیار النبوّة، ۲۴۷
معیارین اویل، ۱۴۴پ
معین الفِکَر فی شرح الباب الحادی عشر، ۲۲۷، ۲۲۸
معین المعین فی اصول الدین، ۲۲۷، ۲۲۸
معینیّه، ۷۰پ
المغرب، ۲۳۲پ
مغرب، ۳۰، ۳۱پ، ۳۴پ، ۴۵، ۷۹، ۸۴پ، ۸۶پ، ۱۵۵پ، ۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۵
مغول، مغولان، ۸۶پ، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴
المغنی فی رؤس مسائل الخلاف بین الامام الناصر للحق، ۲۱۵پ

المغنی و الهدایه، ۲۸پ
مغیره بن سعید، ۲۵پ، ۹۸پ
مفاتیح الغیب، ۲۲۵پ
مفرّج الکروب فی اخبار بنی ایّوب ،۷۷پ
مفروغیّه،۴۰پ
مفید محمد بن محمد بن نعمان ← شیخ مفید
مقاتل الطالبیّین،۲۱۷پ، ۲۶۵پ، ۲۶۷
مقاتل بن حیّان نبطی، ۹۶پ، ۹۵پ
مقاتل بن سلیمان ،۹۵پ
المقالات ابوالقاسم بلخی، ۲۷۲پ
مقالات اسلامیین، ۲۳پ، ۲۷پ، ـ ۲۹پ، ۱۰۵پ، ۱۱۰پ، ۱۲۵پ، ۱۲۷پ، ۱۳۹ـ ۱۵۷پ، ۱۸۴پ، ۲۷۵پ
المقالات و الفرق، ۱۴۱پ
المقاومات، ۲۲۵پ
المقتدی، ۵۳پ، ۶۳
مقدس اردبیلی، ملا احمد، ۲۰۳
مقدسی، ۳۱پ، ۳۴پ، ۳۵پ، ۴۲پ، ۴۴پ، ۴۵پ، ۴۷پ، ۴۹پ، ۶۶پ، ۷۱پ، ۲۳۹پ
مقدمه ابن خلدون،۲۲۰پ
مقدمیّه ،۷۵پ
مقدیسی ،۵۸پ
مقریزی، ۷۶ ـ ۷۸، ۸۲ ـ ۸۴، ۲۶۲
المقنع، ۱۲۴پ، ۱۷۴
مکاسب ،۱۸۱
مکتب حنفی دمشق ،۶۸
مکتب فلسفی اصفهان، ۱۰
مکتب معتزلی بغداد،۲۷۲پ
مکحول بن فضل نسفی ،۴۶پ
مکدرموت، ۱۸۸پ، ۲۷۳پ
مکدیسی، ۳۱پ، ۳۳پ، ۴۹پ ـ ۵۱پ، ۵۶پ
مکّه، ۱۳، ۲۳پ، ۲۶، ۸۲پ، ۱۶۰پ
ملاصدرا،۲۲۵
ملطی،ملطیه، ۸۷پ، ۱۰۰، ۱۰۲پ
ملک اشرف ایّوبی، ۶۵پ
ملکشاه، ۴۵پ، ۵۴، ۶۳
ملک صالح اسماعیل،۷۷پ
ملک صالح ایّوب ،۸۳
ملک ظاهر غازی،۸۳پ
ملک عادل (برادر صلاح الدین)،۷۹پ
ملک عزیز(فرزند صلاح الدین)،۷۹پ
ملک کامل ،۸۰پ
ملک معظم ایوبی، ۷۹پ، ۸۲پ
ممالیک، ۸۰پ، ۸۲پ
الملل الحنفیه، ۲۳پ
الملل و النحل، ۱۴۰پ، ۱۴۷پ، ۱۴۸پ، ۲۱۹
منابع فقه اسماعیلی، ۲۱۶پ، ۲۱۷پ، ۲۳۰پ
منازل السائرین، ۲۲۵پ
مناظرة الهروی یا المباحثه بین المحق و المبطل،۲۲۸
مناقب الامام احمد حنبل، ۱۱۳پ، ۱۱۵پ
مناقب الامام الاعظم ،۳۷پ، ۴۴پ
مناقب (خوارزمی)، ۲۲۵پ
المناقب فی فضل ابیطالب، ۲۲۵پ
مناهج الفِکرَ محمد بن ابراهیم کتبی،۲۳۷پ
منتخب المختار،۶۶پ
المنتخبه، ۲۵۲
المنتظم، ۳۶پ
المنجد، ۶۳پ
المنحول، ۴۷پ
منزوی، احمد،۱۶۳پ
منزیکرت ،۶۳، ۷۱پ
منصور (خلیفه عباسی)، ۱۶۰پ
المنصور عبدالله بن حمزه، ۲۷۹
منصور القاسم ابن علی، ۲۷۲
منصور قلائون، ۸۵
منصوریه، ۲۵۷پ
منکوبرس (Mankubars)،۶۵پ

من لایحضره الفقیه، ۱۶۰پ، ۱۷۸پ، ۲۱۲پ، ۲۵۵
المواقف، ۲۲۴پ
موثق الدین وزان، ۵۲پ
موحّدون، موحدیه، ۷۸پ، ۷۹پ، ۲۳۲
مورسیه اندلس، ۲۱۹
مورنو، ام.ام، ۱۵۵پ
موزه بریتانیا، ۲۷۷
موسسهٔ مطالعات خاورمیانه‌ای امریکا، ۷
موسوی جزایری، سید طیب، ۱۴۰پ
موسی علیه‌السلام، ۹۹- ۱۰۲، ۱۱۶پ، ۲۴۲
موسی ایّوبی، ۶۹پ
موسی بن اسماعیل، ۲۶۰
موسی بن جعفر علیه‌السلام، ۲۳۸پ
موسی، م.ی، ۱۴۲پ
موصل، ۷۶پ
الموضوعه، ۱۰۶پ
الموضوعات، ۱۱۷پ
موفّق الدین بن قدّامه، ۷۸پ
مؤلّفات الغزالی، ۴۷پ
مونتگمری وات، ۹۸پ، ۹۹پ، ۱۵۴، ۱۵۶
المؤید، ۲۷۲
مؤید الملک رُجّاجی، ۱۶۵پ
مهدی (صاحب الزمان)، ۱۳۰پ، ۱۳۳، ۱۵۹، ۱۷۹، ۱۸۵ - ۱۸۷، ۱۹۷پ، ۲۰۱، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۶۵
المهدی الحسین بن القاسم، ۲۷۲
المهدی (عباسی)، ۱۶۰
المهدی (فاطمی)، ۲۳۸، ۲۵۳
المهدی الموعود و دفع الشبهات عنه، ۱۸۶پ
المهنی بن جیفر، ۱۵۵پ
میافارقین، ۲۶۱
میرفندرسکی، ۲۵۰
میزان الاعتدال، ۲۵۹پ، ۲۶۰پ، ۲۶۳پ، ۲۶۷پ - ۲۶۹پ
مَیْطوریّه، ۷۰پ
میمون (اباضی)، ۱۵۴پ
میمون (عجردی)، ۱۵۴پ
میمونیه، ۷۰پ

ن

النایته، ۱۱۲پ
الناشئی، ۱۴۶پ
الناصر، ۲۱۶پ
ناصر الدوله همدانی، ۷۱پ
ناصرالدین سمرقندی، ۴۲پ
ناصر الدین عالی (یا غالی) بن ابراهیم غزنوی، ۷۴
ناصر الدین ناصر بن مهدی علوی، ۶۵
ناصر بن عبدالسیّد مطریزی، ۳۷پ
ناصر حسن، ۸۵
ناصرخسرو، ۲۴۶
ناصر محمد، ۸۵
ناصریّه (مدرسهٔ -)، ۷۷پ، ۸۵پ
نامه آستان قدس، ۲۴۶پ
نایبرگ Nyberg، ۱۲۱پ، ۱۴۲پ، ۱۵۰پ
نجات، ۱۵۶پ
نجار، حسین، ۱۵۸
نجاریّه، ۳۵، ۴۴پ
نجاشی، ۱۴۵پ، ۱۶۰پ، ۱۶۳، ۱۶۴پ، ۲۰۷پ، ۲۳۳پ، ۲۵۹پ، ۲۶۱پ، ۲۶۳ - ۲۶۷پ، ۲۶۹پ
نجران، ۱۵۴پ
نجف، ۱۸۴پ، ۱۸۷پ، ۱۹۰پ، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۶۰پ
نجم الدین بکبرس بن یلتقلیج ناصری، ۶۵
نجم الدین دایه رازی، ۲۲۵پ

نجم الدین عرم بن احمد کاخوشتوانی،۳۷پ
نجم الدین نیشابوری، ۷۰پ
النجوم الزاهره، ۷۷پ، ۸۱پ، ۸۳پ، ۸۴پ
نذر بن محمد،۱۱۶پ
نرشخی ،۹۷پ
نزاری اسماعیلی ،۲۴۶
نسا،۳۷پ
نساء الخلفاء،۵۳پ
نسف، ۴۵پ، ۶۱
نسفی (داعیان اسماعیلی)،۲۴۰
نسوی،رکن الدین مسعود بن صاعد،۶۳پ
نصر بن سیّار،۹۱ - ۹۳
نصربن مزاحم (= المِسنقری) زیدی کوفی، ۲۶۸
نصیرالدین طوسی، ۱۳۴، ۲۰۰، ۲۱۸ - ۲۲۰، ۲۲۵پ، ۲۴۷پ، ۲۴۹، ۲۵۰
نظّام، ۲۷، ۱۴۱پ، ۱۴۷پ، ۱۴۸پ، ۱۵۰پ، ۱۵۳، ۱۵۵پ، ۱۵۸، ۲۷۵پ
نظام الدّین احمد ،۶۹پ
نظام الدین عبد الوهّاب،۷۵پ
نظام الدّین محمد بن محمد بن محمد بن عثمان بلخی ،۷۵پ
نظام الملک، ۳۲، ۴۵پ، ۴۸پ، ۵۲پ، ۵۸پ، ۶۰پ، ۶۱پ، ۶۳، ۷۱پ
نظام الملک مسعود بن علی، ۵۸پ
نظامیّهٔ بغداد، ۳۲، ۵۳پ، ۵۶پ
نظامیّهٔ نیشابور،۷۶پ
نعمان بن محمد، ابوحنیفه ←ابوحنیفه
نعمانی، ۱۶پ،
نعیمی، ۶۷پ، ۶۸پ - ۷۰، ۷۴پ، ۷۶پ، ۸۲پ، ۸۳پ
نفائس المخطوطات، ۱۳۲پ، ۱۳۳پ
نفطه، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸
النقد، ۳۱، ۳۵پ، ۴۱پ، ۴۲پ، ۴۴پ، ۴۸پ، ۴۹پ، ۵۳پ - ۵۵پ، ۵۷، ۱۰۳پ، ۱۰۵پ، ۱۰۶پ، ۱۱۴پ - ۱۱۷پ، ۱۱۹پ، ۱۲۸پ
النقض علی بشر المریسی، ۱۰۲پ، ۱۱۴پ
النوادر السلطانیه، ۷۶پ
نوافلاطونی ،۲۴۳
نوح علیه‌السلام، ۲۴۲
نوح دوّم سامانی ،۹۷پ
نورالدین ،۶۷ - ۶۹پ
نورالدّین ،۷۲ - ۷۷، ۸۱پ، ۸۲پ
نورالدین ابوالحسن احمد بن ابی جرادهٔ، ۷۷پ
نورالدّین حسین بن محمد بن حکیم ،۷۴پ
نورالدین زنگی،۴۹پ
نورالدّین، علی بن عساکر،۷۶پ
نورالدین محمد بن ابی طیّب شیرازی ،۸۶
نورالدّین محمد بن اسعد وابکنی بخاری،۶۶
نورالدین محمد بن غربی خوارزمی ،۶۵
نورالله شوشتری ،۲۲۹
النور المنجی من الظام، ۲۲۱، ۲۲۸
نوریّه،۶۸پ - ۷۰پ، ۷۴پ
نونیه← قصیدهٔ نونیه
نهایة الاقدام، ۱۷۸، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۹پ
النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۱۷۴پ، ۱۷۸، ۱۹۵پ، ۱۹۶پ، ۱۹۹پ
نهج البلاغه، ۲۲۱پ
نیشابور، ۳۰، ۳۵، ۳۶، ۴۱پ، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۸پ، ۵۹پ، ۶۴پ، ۶۶پ
نیکلسون،۱۰۶پ

و

واثق،۱۱۵پ
واسط ،۲۵۸
واصل بن عطا، ۱۲۸، ۱۳۱
الوافی بالوفیات، ۳۶پ
واقفیه،۱۱۶

وجدی، عباسقلی، ۱۲۹پ
وداد القاضی، ۲۳۵
وسائل الشیعه، ۱۶۰پ ـ ۱۶۲پ، ۱۷۴پ، ۱۷۵، ۲۵۹
وستنفله، اف، ۳۵پ، ۳۷پ
وسیم بن جمیل، ۹۵پ
وکیع جراح، ۱۶
ولید اول، ۹۲پ
ولید بن عقبه، ۱۷۳پ
ون.اس،ج (j,Van Ess)،۳۵پ، ۱۱۰پ، ۱۲۵پ، ۱۳۸پ، ۱۴۷پ، ۱۵۰پ، ۱۵۳پ، ۲۱۹پ
ونسینک، ۱۱پ، ۲۱پ، ۱۰۷پ، ۱۰۸پ، ۲۰۵پ
ویلرز، دیوالد.اس،۳۳پ

هـ

الهادی، ۱۶۰، ۱۶۱پ
الهادی الی الحق، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۷۸
هارون الرشید، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۸پ، ۱۶۰پ، ۱۶۱پ، ۱۶۲پ
هارون بن موسی تلعبکری،۲۶۵
هامبورگ، ۷
هانری کوربن، ۲۱۹پ، ۲۲۳پ، ۲۵۰، ۲۵۱
الهجره و الوصیته، ۲۷۴
الهدایه، ۲۸، ۱۲۴پ، ۱۲۶پ، ۱۳۶پ
هرات، ۸۷، ۲۲۶
هرأس، ام، ج، ۱۱۹پ
هشام بن حکم، ۹۹، ۱۲۵پ، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱ ـ ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۸۴پ
هشام بن سالم جوالیقی، ۱۲۵پ، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴پ، ۱۴۸، ۱۵۱پ
هشیم، یعنی ابن بشیر واسطی،۲۶۹
هفنینگ، ۷۴پ، ۲۰۸پ، ۲۰۹پ
هلال صابی، ۴۳پ
هلموت ریتر← ریتر، هلموت
همدان، ۴۱پ، ۴۸پ، ۴۹پ، ۵۱پ، ۵۴پ، ۶۰پ ـ ۶۳، ۲۳۹پ
همدانی،عباس ،۲۳۳پ
هوراس ،۶۳پ
هوستمه ،۴۸پ
هوسم ،۲۶۳
هیصمیّه ،۴۲پ

ی

الیاقوت، ۱۲۲
یاقوت حموی، ۳۵پ ـ ۳۷پ، ۴۵پ، ۵۸پ، ۶۸پ، ۷۱پ، ۷۶پ، ۷۷پ، ۸۰پ، ۸۷پ، ۱۲۲پ
یحیی بن ادریس، ۲۳۵، ۲۳۶
یحیی بن الحسین ،۲۷۱
یحیی بن الحسین الهادی الی الحق ،۲۱۵
یحیی بن خالد برمکی،۹۵پ، ۱۶۱پ
یحیی بن زید،۴۱پ
یحیی بن سعید قطّان ،۱۷
یحیی بن عبدالله علوی، ۴۱پ، ۲۶۷، ۲۶۸
یحیی بن علی قرشی شافعی، ۶۴پ، ۶۷
یحیی بن کامل،۱۵۶
یحیی بن یحیی تمیمی نیشابوری،۱۰۲
یزدان بن باذان، ۱۶۰
یزید بن مهلّب، ۸۹
H.S.Nyberg.پ،۱۲۱
یزید بن هارون واسط ،۱۰۲
یزید دوّم ،۸۹
یزید نحوی ،۹۰پ، ۹۲
یزید بن ولید، ۹۲

یعقوبی، ۲۳۵، ۲۳۶پ، ۲۳۷پ،
یقطین بن موسی، ۱۶۰پ، ۱۶۱پ
یمان بن رباب،۱۵۴
یمن ،۱۰، ۲۱۵، ۲۴۰، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۹
یوحنای دمشقی ،۱۰۷پ
یوزکند،۶۳پ
یوسف علیه‌السلام،۱۷۳
یوسف بن اسماعیل لمغانی ،۵۶ی
یوسف بن علی سقلاطونی ،۳۵پ
یوسف بن (یعقوب) الماجیشون،۲۶۸
یوسف عبدلرزّاق ،۴۳پ
یوسف محمد هجویری،۲۷۷پ، ۲۷۸پ
یوش فرغانه،۷۰پ
یوم ولیله ← کتاب یوم ولیله
یونان ، ۱۰۱، ۲۱۹
یونس بن عبدالرّحمان، ۱۴۰پ، ۱۴۱پ، ۱۸۴
یونینی، ۸۴پ
یهودیان، ۱۵۱پ، ۲۷۱

نمایه: سید محمد جواد حسینی رزی